Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Universität zu Tübingen

von
Richard Roller
aus Stuttgart

Tübingen 1931

Tübingen
1931.

* 25358.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Referent: Professor Dr. Mewaldt
20. Juni 1931

Druck: Tübinger Chronik, Tübingen

Meinen Eltern

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 5

I. Teil: Analyse der Schrift des Anonymus

1. Kapitel: Voraussetzungen zur Erreichung der ἀρετή 6
2. Kapitel: Δόξα, ihr Wesen und ihre Bedeutung für die ἀρετή . 14
3. Kapitel: Ἀρετή als allgemeine Forderung; ihr Wesen und ihre Aufgabe 22
4./5. Kapitel: Bekämpfung der dem Streben nach ἀρετή hinderlichen Triebe 31
6. Kapitel: Forderung der Selbstbeherrschung gegenüber dem „Willen zur Macht“ 43
7. Kapitel: Εὐνομία als Ziel der ἀρετή 51

Zusammenfassender Abschluß 59

II. Teil: Verhältnis des Anonymus zur Sophistik

Einleitung 60

Praktische Staatsphilosophie

1. Problem der Erziehung und Bildung; ihre Voraussetzungen und ihre Methode 65
2. Zweck und Gegenstand (ἀρετή) der Erziehung und Bildung 68
3. Begründung der Methode der Erziehung und Bildung (φθόνος, διαβολή) 70
4. Erfolg der Erziehung und Bildung: Ruhm (δόξα) 72
5. Problem der Gesetzesübertretung; Problem der Wohltätigkeit 73

Theoretische Staatsphilosophie

1. Metaphysisches: Problem Leben und Tod; die Götter 74
2. Kulturgeschichtliches: Kulturentstehungstheorie 76
3. Staatspolitisches: Machtmensch; Staatsauffassung; Staatszweck 78
4. Wirtschaftspolitisches: Kapitalismus; wirtschaftlich-politische Grundlagen des Staats 81

Literarhistorische (gattungsgeschichtliche) Betrachtung der Schrift des Anonymus 86

Anhang: Bemerkungen über den Stil des Anonymus 88

Einleitung.

Die von Friedrich Blaß im Protreptikos des Iamblich vor 40 Jahren entdeckte Abhandlung eines Publizisten des ausgehenden 5. Jahrhunderts [1a]) ist seitdem mehrfach Gegenstand nachprüfender Forschung gewesen, namentlich in Karl Töpfers sehr förderlichem Programm von Arnau [1b]), aber auch durch andere Arbeiten wie die von Wilamowitz-Möllendorff [1c]) und Karl Bitterauf [2a]). Dennoch erscheint es lohnend und vielleicht erwünscht, im Zusammenhange mit neueren Untersuchungen über die hellenische Staatstheorie des 5. und 4. Jahrh. v. Chr. den Versuch eines erneuten Eindringens in den Gedankenkreis jenes anonymen Verfassers zu machen und auf solcher Grundlage seine Stellung innerhalb der staatstheoretischen Bestrebungen seiner Zeit, wenn möglich noch genauer, als bisher geschah, zu kennzeichnen.

Eine jede derartige Untersuchung hat auszugehen von einer möglichst unvoreingenommenen Interpretation des Gegebenen. Es wird daher im ersten Teil dieser Arbeit der Traktat, soweit er uns erhalten ist, möglichst eingehend erklärt und analysiert, wobei zunächst ausgegangen wird von dem in der Hand des Lesers vorausgesetzten Textbestand, wie er zuletzt von Diels im 2. Bande der Vorsokratiker, 4. Aufl. (1922), S. 329—334 (= Iamblichi Protrepticus, ed. Pistelli, 1888, p. 95, 13 ff.) geboten wird. Jedes der sieben Kapitel wird zunächst übersetzt [2b]); nach einer möglichst knappen Kennzeichnung des Kapitelthemas wird der Gedankengehalt ausführlich herausgearbeitet; Einzelbemerkungen zum Text, zum Sprachgebrauch, zur Terminologie erläutern schließlich und stützen die Gedankenanalyse [2c]).

1a) Siehe Friedrich Blaß im Kieler Univ.-Programm z. 27. Jan. 1889.

1b) Karl Töpfer, Die sogenannten Fragmente des Sophisten Antiphon bei Iamblichos, 1902.

1c) Hermes 64 (1929) 478 ff.

2a) Philologus 68 (1909) 500 ff.: Die Bruchstücke des Anonymus Iamblichi. — Der Anonymus Iamblichi, in: Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 46 (1910), 321 ff.

2b) Dabei wurde durchweg die von Wilhelm Nestle (Die Vorsokratiker, 3. Aufl., Jena 1929, S. 233—241) gegebene Uebersetzung berücksichtigt.

2c) A. bedeutet Anonymus Iamblichi.

I. Teil.

Analyse der Schrift des Anonymus.

1. Kapitel.

Voraussetzungen zur Erreichung der ἀρετή.

(1) „Welches Gebiet auch immer jemand sich vornehme in der festen Absicht, es bis zum Grade höchster Vollendung zu vervollkommnen, möge es sich nun um theoretische Wissenschaft oder um Tapferkeit auf der Grundlage körperlicher Tüchtigkeit oder um Gewandtheit im Reden oder um Tüchtigkeit, und hier wieder entweder um deren Gesamtheit oder nur um e i n e Richtung derselben, handeln, so könne er dies aus folgenden Grundlagen heraus vollenden. (2) Zu allererst sei es notwendig, die nötige Naturanlage zu besitzen — und die Entscheidung hierüber sei dem Schicksal anheimgestellt, andererseits aber bestimme über die folgenden Punkte entschieden der Mensch selbst: voll Verlangen zu sein nach dem Edeln und Guten, und sich immer zu mühen, indem er dabei schon ganz früh lerne, wie auch dann während eines langen Zeitabschnitts nicht davon ablasse. (3) Wenn aber auch nur irgend eine dieser Grundvoraussetzungen fehlen wird, dann ist es nicht möglich, irgend ein Gebiet bis zur äußersten Vollendung zu vervollkommnen. Wenn aber jemand alle diese Eigenschaften besitzt, dem wird in überschwenglichem Maße das zuteil, in dessen Uebung einer von den Menschen begriffen ist." (329, 26—330, 7 Diels).

Der erste Abschnitt fordert in Form einer Erörterung auf, sich in der Gesamttüchtigkeit [3]) bis zum Grade höchster Vervollkommnung auszubilden. Voraussetzung ist natürliche Begabung, reines sittliches Streben und von Anfang an ernste Bemühung.

Das erste Kapitel der Schrift des A. befaßt sich, wie das ὅτι am Anfang und seine gleich darauffolgende nähere Bestimmung als σοφία, ἀνδρεία, εὐγλωσσία, ἀρετή (ἢ ἡ σύμπασα ἢ μέρος τι αὐτῆς) zeigt, mit einem Stoffgebiet, dessen Zusammenstellung zunächst noch nicht durchsichtig ist; wie sich später (unten S. 9, A. 11) zeigen wird, umfaßt es in

3) Die voraussetzend mitumfaßt: 1. theoretische Wissenschaft, 2. Tapferkeit (als Endergebnis praktisch-körperlicher Ausbildung), 3. Beredsamkeit (als Endergebnis praktisch-geistiger Ausbildung), also die gesamte mögliche Bildung.

seinen drei ersten Teilen die gesamte mögliche Bildung und ergänzt diese im vierten nach der moralischen Seite hin. Dieses Stoffgebiet ist gemäß der Bestimmung des ὅ τι in vier Teilen zu behandeln, deren erster die σοφία ihrem Wesen nach zu bestimmen hat.

Nicht ohne Absicht ist gerade dieser Begriff an die Spitze gestellt. In und nach der griechischen Aufklärung konnte, wer von σοφία redete, Anspruch auf Aktualität machen und damit auf Interesse rechnen. Allerdings umfaßt der A. mit diesem Begriff nicht die Gesamtheit von Werten, die der Grieche der damaligen Zeit damit verband; vielmehr — das zeigt der Zusatz ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν — ist die egoistische und damit [4]) widerrechtliche Seite des sophistischen Begriffs σοφία ganz ausgeschaltet. σοφία ist für ihn die alte Ueberdurchschnittlichkeit irgend eines geistigen Könnens, die Wissenschaft in umfassendem Sinn, in sich begreifend den ganzen Stand des Wissens der Zeit. Wer ἐθέλῃ ἐξεργάσασθαι τὴν σοφίαν εἰς τέλος τὸ βέλτιστον, ist ein Mann, der auf dem ganzen Gebiet des Wissens Meister, Fachmann werden will. Es ist der Typus dessen, der sich ganz auf die geistige (theoretische) Seite seines Seins verlegt, der in der Ausbildung des Geistes und in einem Wirken mit geistigen Mitteln seine Aufgabe sieht.

Der zweite Teil des aufgestellten Stoffkreises hat als Gegenstand die ἀνδρεία. ἀνδρεία ist nicht die Tapferkeit im gewöhnlichen Sinn (Mannhaftigkeit, männliche Tugend) [5]); einen Hinweis auf das Wesen der ἀνδρεία beim A. bietet Platons Laches, speziell 191 C—E. Dort beanstandet Sokrates die Definition der ἀνδρεία als nur einer Tapferkeit im Feld vor dem Feind als zu eng und faßt den Begriff weiter [6]), sodaß er schließlich zu einer Definition kommt, nach welcher ἀνδρεία „ein gewisses festes Beharren der Seele“ [7]) (Ritter, Platon I, 1910, 290) sein soll. Diese Definition wird zwar von ihm nicht anerkannt, vielmehr entwickelt er im weiteren Verlauf selbständig seine eigene Ansicht von der ἀνδρεία. Trotzdem gibt diese Ausführung einen Anhaltspunkt für die Stelle des A., da überdies Platon im Lauf der Dialoge, wie der Laches einer ist, stufenweise die Ansichten der Früheren zu durchschreiten pflegt, sodaß er bei der hier zitierten Stelle Leute wie den A. mitgemeint haben kann.

Ἀνδρεία ist für den Anonymus zwar nicht eine so umfassende Eigenschaft, wie sie in der zitierten Lachesstelle umschrieben wird; vor allem

4) Zumeist, für den Anonymus immer.

5) Der Auffassung von ἀνδρεία in gewöhnlichem Sinn als Tapferkeit im Felde steht im Wege, daß dabei von einem τέλος die Rede ist, ferner von einem φιλόπονον εἶναι, μανθάνειν, πολὺν χρόνον συνδιατελεῖν αὐτῇ.

6) (191 C) βουλόμενος γάρ σου πυθέσθαι μὴ μόνον . . . τοὺς ἐν τῷ πολέμῳ, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν τοῖς πρὸς τὴν θάλατταν κινδύνοις ἀνδρείους ὄντας, καὶ ὅσοι γε πρὸς νόσους καὶ ὅσοι πρὸς πενίας ἢ καὶ πρὸς τὰ πολιτικὰ ἀνδρεῖοί εἰσι, καὶ ἔτι αὖ μὴ μόνον ὅσοι πρὸς λύπας ἀνδρεῖοί εἰσιν ἢ φόβους, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιθυμίας ἢ ἡδονὰς δεινοὶ μάχεσθαι, καὶ μένοντες καὶ ἀναστρέφοντες . . .

7) καρτερία τις . . . τῆς ψυχῆς (192 B).

fehlt ihr die charakterhafte Seite; andererseits geht diese ἀνδρεία doch wesentlich über die Tapferkeit im Felde hinaus. Die Lösung der Frage liegt im 3. Kapitel (331, 2), wo ἀνδρεία durch ἰσχύς ersetzt ist. Wenn der Verfasser von einem Menschen redet, der die ἀνδρεία (ἰσχύς) bis zum Grade der Vollkommenheit ausbildet, so versteht er darunter einen Mann, dem es vor allem auf körperliche Ausbildung ankommt, der seine Hauptaufgabe in der Vervollkommnung gerade dieser rein „praktischen" Seite seines Seins sieht. Die praktisch-körperliche Ausbildung stellt dann die Grundlage dar, die für ἀνδρεία notwendige Voraussetzung ist, während andererseits diese nur die äußere Erscheinungsform eines in Wahrheit vorhandenen Kerns bildet, eben der ἰσχύς. — Einer etwa möglichen rücksichtslosen, egoistischen Anwendung der ἰσχύς ist gesteuert durch die Forderung, ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, sowie durch die ganzen Ausführungen in den späteren Abschnitten.

Der Gegenstand des 3. Teils des zu Anfang aufgestellten Stoffkreises ist die εὐγλωσσία. Obwohl dieses seltene Wort, sooft es vorkommt, in üblem Sinn gebraucht ist, weisen doch die Zusätze (330, 1—4) des A. darauf hin, daß er es in gutem Sinn verstanden wissen wollte. εὐγλωσσία ist für ihn im Gegensatz zu der sophistischen Beredsamkeit, die er nur kurz in wenig vorteilhafter Weise streift [8]), die unter den angegebenen Voraussetzungen (330,1—4) erworbene Fähigkeit, seine Meinung in guter Rede wirkungsvoll und klar auszusprechen. Allgemeiner ist der, der das τέλος der εὐγλωσσία erreicht hat, eine Persönlichkeit, die in der äußerlich formalen Ausbildung ihre Hauptaufgabe erkennt.

Zu den bisher behandelten drei Teilen des aufgestellten Stoffkreises [9]) tritt als vierter Teil die ἀρετή als doppelte Form: a) ἀρετή als Gesamtheit, b) ein Teil der ἀρετή. Es erhebt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis die ἀρετή zu den drei vorausgehenden Eigenschaften steht, ob als viertes Glied gleichartig neben den drei andern (worauf die Gleichordnung mit ἐάν τε weist), oder als Oberbegriff der drei andern Eigenschaften, der diese in sich begreift (worauf das durch ἤ-ἤ herbeigeführte formale und sachliche Uebergewicht der ἀρετή gegenüber den unkomplizierten andern Eigenschaften deutet) [10]). — Die letztere Möglichkeit ist die wahrscheinlichere.

---

8) 330, 25: τέχνην τὴν κατὰ λόγους.

9) 1. Wissenschaftliche, rein theoretische Bildung, 2. praktische Ausbildung im äußerlichen Sinn: körperlich-materielle Gewandtheit, 3. praktische Ausbildung im innerlichen Sinn: geistig-formale Gewandtheit (m. a. W.: 2. Vertrautheit mit der vorteilhaften Anwendung des Körpers und seiner Fähigkeiten, 3. Vertrautheit mit der vorteilhaften Anwendung des Geistes und seiner Fähigkeiten; für 3. ist Voraussetzung 1., für 2. ist Voraussetzung ἰσχύς).

10) Für diese Interpretation spricht die platonische Stelle Protag. 349 B, wo von σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, ὁσιότης als von Teilen der ἀρετή gehandelt wird. Immer aber ist ἀρετή der Oberbegriff; sie tritt nie einer der aufgezählten Eigenschaften als wesensverschieden und selbständig gegenüber.

Für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Tüchtigkeit ist der dritte Abschnitt der geeignetste (S. 25 ff.). Zum Verständnis des Folgenden müssen jedoch schon hier die dortigen Ergebnisse z. T. vorausgenommen werden.

Das wesentliche Kennzeichen der ἀρετή an sich ist die Orientierung nach dem gemeinen Nutzen (πλείστοις ὠφέλιμος, 331,8), der mit Wort und Tat verfolgt wird (ἐκ τίνος ἂν λόγου ἢ ἔργου, 331,7), indem das, was die staatliche Gemeinschaft ermöglicht und zugleich ihr Wohl (und damit auch das des einzelnen Gliedes dieser Gemeinschaft) verbürgt, nämlich der Rechtsbegriff, zu möglichster Geltung und Auswirkung gebracht wird. Diese so charakterisierte ἀρετή verbindet sich nun mit den drei vorgenannten Eigenschaften zu einer Einheit: ἀρετή als Gesamtheit, oder nur mit je einer derselben: μέρος τι τῆς ἀρετῆς. In beiden Fällen aber bildet die betreffende Eigenschaft (bzw. Eigenschaften), bis zur Vollkommenheit ausgebildet, die Voraussetzung und Grundlegung der ἀρετή, die eben ohne sie nicht zur Auswirkung kommen kann.

Außer der ἀρετή in ihren zwei Abstufungen wird natürlich auch σοφία oder ἀνδρεία oder εὐγλωσσία je für sich als berechtigt anerkannt, sofern ihre Anwendung im Geiste der ἀρετή geschieht (εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα, 331,2/3). Damit tritt also zu der theoretischen und praktischen Bildung des Menschen die moralische Seite entweder im beschränkteren Sinn (Anwendung zum Guten und Gesetzmäßigen) oder im tieferen Sinn als ἀρετή in ihrer ganzen Schwere.

Es ist klar, daß für den A. die drei ersten Eigenschaften als je für sich bestehend zurücktreten gegenüber der Gesamttüchtigkeit[11]), die alle jene Eigenschaften mitumfaßt, sodaß auch ἀρετή als Teil der Gesamttüchtigkeit praktisch ohne Bedeutung ist, wie ja der dritte Abschnitt überhaupt nur noch redet von der ἀρετὴ ἡ σύμπασα, 331,7.

Nachdem nun so das Stoffgebiet, mit dem sich der erste Abschnitt befaßt, genau umgrenzt ist, ist zu untersuchen, was über dieses Stoffgebiet ausgesagt wird. Sein Inhalt ist deutlich in zwei Teile geschieden, von denen der erste vom Erreichenwollen, der zweite vom Erreichenkönnen handelt.

Das Ziel des Erreichenwollens ist die Gesamttüchtigkeit auf der Stufe der Vollkommenheit. Wer diejenigen sind, die die Tüchtigkeit bis dahin ausbilden wollen, wird vorläufig nicht klar; die Form τις (329,26) scheint den Umkreis ins Allgemeine zu erweitern[12]). Zunächst ist einfach vorausgesetzt, daß es solche Leute gibt. Ihnen gibt der A. eine Anleitung, wie das möglich ist, in der Form, daß die Anleitung als Voraussetzung für das zu erreichende Ziel erscheint.

---

11) Da die ἀρετή die σοφία, ἀνδρεία, εὐγλωσσία im Grade der Vollkommenheit voraussetzt und einschließt, umfaßt sie tatsächlich die gesamte mögliche Bildung in theoretischer und praktischer Beziehung und fügt selbst noch als Ergänzung die moralische Bildung hinzu: das Attribut σύμπασα ist daher voll und ganz berechtigt.

12) Auf diese Frage wird später noch einmal zurückzukommen sein. (Unten S. 11.)

Abgesehen von dem nicht als Voraussetzung zu betrachtenden ἐθέλῃ (329, 26) [13]) ist die erste Vorbedingung für das Erreichen der Vollkommenheit innerhalb des gegebenen Stoffkreises: φῦναι. Entgegen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet φῦναι hier „eine gute Naturanlage für etwas haben", „von Natur zu etwas veranlagt sein" (nicht als vox media, sondern in positivem Sinn, weil Bedingung für Vollkommenheit). Das Wort ist nur zu verstehen im Zusammenhang mit der wenigstens in den Anfängen der Bewegung allgemein sophistischen Forderung, daß der Lernende φύσις haben müsse, wie Protagoras dies zum Beispiel verlangt [14]). φῦναι ist somit gleich φύσιν ἔχειν, „die nötige, gute, entsprechende Naturanlage besitzen".

Der speziellen Naturanlage für irgend ein Fach als erster und Hauptvoraussetzung [15]) für die Erreichung des Vollkommenheitsgrades (nicht etwa des Durchschnittszieles, das auch ohne φύσις erreicht werden kann) treten an die Seite zwei andere Voraussetzungen, die wesensverschieden sind gegenüber der ersten, schicksalhaften [16]), wesensgleich unter sich als dem Willen des Menschen unterworfene [17]). Die erste Bedingung dieser Gruppe lautet: ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν. Zunächst erhebt sich die Frage nach der Bedeutung der καλὰ καὶ ἀγαθά, 330, 3. Das Wort καλός bedeutet nicht allein schön in bezug auf die äußerlich wohlgestaltete Erscheinung, sondern es hat auch den Begriff des Moralischen in sich, wie J. Jüthner [18]) zeigt. Diese Bedeutung schließt zwar ἀγαθός auch in sich; doch besitzt es noch die Nebenbedeutung des Nützlichen [19]). Da es nicht angeht, die deutlich hier getrennten Adjektiva i. S. des καλὸς κἀγαθός zu deuten, so ergibt sich folgende Interpretation: als erstrebenswert wird aufgestellt eine Lebenshaltung, die moralisch gut ist, d. h. den Forderungen der Sittlichkeit, die dem Menschen eingepflanzt sind, entspricht, und außerdem den Charakter des Nützlichen [20]) trägt [21]). Die Forderungen der Sittlichkeit begreifen nicht nur

13) Da es außerhalb der mit ἐκ τῶνδε (330,1) eingeleiteten eigentlichen Bedingungen steht: gleichwohl ist dieses Wort nicht ohne Absicht gesagt. Es soll damit der feste unabänderliche Wille bezeichnet werden, etwas Außergewöhnliches zu leisten, „die entschiedene, in die Tat übergehende Neigung, und daher auch das Bereitsein, Entschlossensein", wogegen βούλεσθαι „von der unentschiedenen, nicht in die Tat übergehenden Neigung und vom Wunsche gebraucht" wird (Passow, ἐθέλω).

14) Diels II, 229,20: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται.

15) Welch überragende Bedeutung das φῦναι besitzt, zeigt sein Platz an einer Tonstelle, ferner die Beifügung des πρῶτον, das nicht aufzählenden Charakter hat, wie die Stellung des μέν hinter φῦναι und das Fehlen eines δεύτερον oder εἶτα im Folgenden zeigt.

16) 330,2: καὶ τοῦτο μὲν τῇ τύχῃ ἀποδεδόσθαι.

17) 330,2/3: ἐπ' αὐτῷ ἤδη τῷ ἀνθρώπῳ τάδε εἶναι.

18) Charisteria, Alois Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht, 1930, 99 ff.

19) J. Walter, Geschichte der Aesthetik des Altertums. 1893. 11.

20) Im Sinn des A. als nützlich für die Allgemeinheit, für das Ganze.

21) Die καλὰ sind etwa der Ausfluß dessen, was Protagoras in dem Mythos bei Plato als αἰδώς bezeichnet.

die Gesetzestreue unter sich, sondern noch wesentlich mehr, nämlich all das, was nicht schriftlich fixiert ist, sondern dem Rechtsgefühl des einzelnen Menschen überlassen bleibt, also alle „ungeschriebenen Gesetze". Damit ist deutlich, was der Verfasser mit dem ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν will. Es ist nur noch auf die Form γενέσθαι hinzuweisen, die auf die Entwicklung zu deuten scheint, die dem Grade des τέλος vorausgehen muß, wie das Folgende zeigen wird. — ἐπιθυμητήν ist nicht ohne Bedeutung gesagt; der Begriff der Begierde sagt deutlich genug, wie mächtig nach der Meinung des A. das Streben nach der oben geschilderten Lebenshaltung sein muß, wenn wirklich die Stufe der Vollkommenheit erreicht werden soll [22]).

Zu der Voraussetzung des reinen sittlichen Strebens tritt die andere, die im Gegensatz zur innerlich-seelischen, moralischen, die praktische Seite der Ausbildung betont (im körperlichen und geistigen Sinn). In der Voraussetzung des φιλόπονον εἶναι liegt der Begriff der φιλία, die wiederum wie ἐπιθυμία deutlich ausdrückt, wie notwendig dieser Punkt nach des A. Meinung ist und wie weit die Liebe zur Arbeit getrieben werden muß. In dem Begriff der Liebe steckt das Nichtlebenkönnen ohne πόνος. Die beiden Participia πρωιαίτατα μανθάνοντα und πολὺν χρόνον συνδιατελοῦντα, durch καὶ — καὶ (sowohl — als auch) verbunden, bilden, dem Ausdruck φιλόπονον untergeordnet, die verdeutlichende Bestimmung zu diesem.

Abschließend ergibt sich, daß für den, der aus dem vorgezeichneten Stoffumkreis etwas bis zum Grade der Vollkommenheit vollenden will, bis zur Erreichung dieses Ziels eine lange Lehrzeit vorhergehen muß, während der er moralisch, geistig (theoretisch und praktisch) und körperlich ausgebildet wird, unter Verzicht auf ein geruhiges, von Arbeit, Mühe und Anstrengung freies Leben. Angenommen ist dabei immer, daß natürliche Begabung für das gewählte Ziel vorhanden ist. Mit der Nennung dieser Voraussetzungen ist zugleich auch der Umkreis der Menschen gegeben, zu denen der A. redet. Das allgemeine τις schränkt sich von selbst auf ein gewisses Maß ein.

Die Voraussetzungen für die Erreichung des Ziels werden jedoch nicht willkürlich, sondern objektiv von dem A. bestimmt; denn sie sind teils schicksalhaft, teils selbstverständlich, weil in dem Wesen des erstrebten Ziels begründet (Kapitel 2), selbstverständlich auch für den, der klar sah, ohne sich durch die Aufklärung mit ihren neuen Wertmaßstäben den Blick trüben zu lassen. Jedenfalls aber rückt der A. durch die Betonung des Schicksalhaften und der Tatsache, daß über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der selbstverständlichen Voraussetzungen nur der Einzelmensch entscheidet, deutlich ab von der Sitte anderer, die zur Voraussetzung für die Erreichung eines Ziels eine von ihnen willkürlich festgesetzte, meist unerschwingliche Geldsumme machten.

Schließlich muß schon hier gefragt werden, ob der Charakter der Schrift ein rein darlegender ist, oder ob darin eine Aufforderung liegt.

22) Plato, Resp. V, 475 B: ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες. — Gesetze I, 643 D: ποιοῦσαν ἐπιθυμητήν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον·

Der A. hätte wohl keinen Grund gehabt, so ausführlich die Voraussetzungen für die Erreichung eines Ziels darzustellen, wenn ihm nicht an dessen Erreichung gelegen wäre. Also handelt es sich doch sowohl bei den „Voraussetzungen", wie bei dem Bedingungssatz ὅ τι ἄν τις... (329,26 ff.), um eine Aufforderung, was durch die späteren Abschnitte vollauf bestätigt wird [23]). Diese Aufforderung, die Voraussetzungen für die Erreichung des Ziels zu erfüllen (und damit das Ziel selbst anzustreben), wird am Schluß noch einmal gegeben durch Betonung der Notwendigkeit des Vorhandenseins der Voraussetzungen (330,4 ff.).

Es ist eine Eigentümlichkeit des A., daß er immer nur den höchsten, vollendeten Grad einer Sache erfaßt (τέλος 329,26; 330,5; 330,11; 330,27; 331,2; βέλτιστον 329,26; ἄκρον 330,5; ἅπαντα 330,6; πλείστοις 331,8; ἐγκρατέστατον 331,18). — Ebenso verhält es sich mit dem Gegenteil, wo meist die höchste Stufe angegeben wird: πάντων κάκιστον 331,4; πάγκακος 6. Der A. anerkennt nur Gegensätze, Extreme, keinen Durchschnitt, kein Mittelmaß.

Der Wechsel des Attributs bei dem vom Anfang her wiederaufgenommenen τέλος (330,5): βέλτιστον - ἄκρον erklärt sich aus dem Bedürfnis des Verfassers nach Abwechslung, das auch maßgebend war für den Wechsel von ἐξεργάσασθαι und κατεργάσασθαι (329,26-330,1). Zugleich wird aber auch dadurch der Gegensatz zu ἀνυπέρβλητον (330,6) passender und wirkungsvoller, weil bildhafter, herausgearbeitet.

Zu σοφία (S. 7): Bei dem Begriff σοφία lassen sich zwei Bedeutungsentwicklungen unterscheiden. σοφία, ursprünglich „ein das Durchschnittsmaß übersteigendes geistiges Können" [24]), war einerseits im Lauf der sophistischen Entwicklung vom rein geistigen Sinn immer mehr nach der praktischen Bedeutung hin entwickelt worden: ein notwendiger Bestandteil der σοφία wird die Rhetorik und Eristik. In dieser Form erhebt sich σοφία „in dem höheren Sinn einer an Wert und Macht gesteigerten Gesamtpersönlichkeit" . . . „zum Bildungsideal der Nation", allerdings ganz im Dienst einer egoistischen Geisteshaltung „als das nun wichtigste Mittel, andern den Rang abzulaufen" (Arnim S. 6). Auf der andern Seite dagegen bildete sich eine tiefere Auffassung der σοφία als der Zusammenfassung der ganzen Weisheit und Bildung der Zeit nach der gedanklichen wie nach der formalen Seite hin. Wer diese σοφία besaß und anzuwenden verstand, hatte damit als gebildeter Mensch, als Muster eines tüchtigen Bürgers, die πολιτικὴ ἀρετή, bei der dann allerdings doch wieder das Moment des Wissenschaftlichen faktisch in den Hintergrund trat gegenüber den in Wahrheit wirksamen äußerlichen Eigenschaften der Bildung, vor allem der Rhetorik. Erst die Sokratik hat den Begriff der σοφία noch weiter vertieft (ebenso wie den der ἀρετή).

---

23) Das Ideal des A., die εὐνομία (s. u.), kann nur verwirklicht werden durch die Herrschaft von Gesetz und Recht, diese aber wird wesentlich unterstützt durch ἀρετή. Daraus ergibt sich die Tatsache der Aufforderung zu der ἀρετή.

24) H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa, 1898, S. 4.

Zu εὐγλωσσία (S. 8): Aristophanes, Nub. 445:

εἴπερ τὰ χρέα διαφευξοῦμαι,
τοῖς τ' ἀνθρώποις εἶναι δόξω
θρασύς, εὔγλωττος, τολμηρός, ἴτης . . .

(folgt eine Reihe schlechter Eigenschaften und Vorwürfe). Die Umgebung, in der das Wort εὔγλωττος hier steht, läßt darauf schließen, daß es in der üblen Bedeutung einer zweifelhaften Beredsamkeit gebraucht wird, die der sophistischen Zungendrescherei mit dem Zweck, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, sehr verwandt ist. In ähnlichem Sinn ist Equit. 837 von εὐγλωσσία die Rede, wo sie in ironischer Weise erstrebenswert genannt wird: ὦ πᾶσιν ἀνθρώποις φανεὶς μέγιστον ὠφέλημα,
ζηλῶ σε τῆς εὐγλωττίας. . . .

Eurip. Fr. 205: . . . ὃς δ' εὐγλωσσίᾳ
νικᾷ, σοφὸς μέν, ἀλλ' ἐγὼ τὰ πράγματα
κρείσσω νομίζω τῶν λόγων ἀεί ποτε.

gebraucht das Wort in dem abstoßenden Sinn der Nur-Mundfertigkeit, der als Gegenpol die πράγματα gegenübergestellt sind. Ebenso verhält es sich mit Fr. 57:

ἄναξ, διαβολαὶ δεινὸν ἀνθρώποις κακόν·
ἀγλωσσίᾳ δὲ πολλάκις ληφθεὶς ἀνὴρ
δίκαια λέξας ἧσσον εὐγλώσσου φέρει. —

Zu dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von φῦναι (S. 10): Bei Dichtern ist dem Wort φῦναι gewöhnlich noch irgend ein Attribut beigefügt, das angibt, in welcher Richtung die Naturanlage geht: Aeschyl. Pers. 772: ὡς εὔφρων ἔφυ. Soph. Philoct. 88:

ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ κακῆς πράσσειν τέχνης.

Ebda 1372: . . . . . κοὐ κακοὺς ἐπωφελῶν
δόξεις ὅμοιος τοῖς κακοῖς πεφυκέναι.

(Der Sprachgebrauch der Prosaiker hat das Wort schon fast im Sinn von εἶναι, so Plato Gorg. 479 D: τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν.) Wenn der A. φῦναι sagt, so gebraucht er das Wort, weil ohne Attribut, offenbar noch in ganz prägnantem Sinn.

Die Form τὰ δὲ ἐπ' αὐτῷ . . (330,2) erklärt sich als entsprechendes Glied eines vorauszusetzenden τὰ μέν, das aber nicht immer vorhanden zu sein braucht; τὰ δέ kann auch selbständig einen neuen Satz einleiten: Thuk. III, 11, 3: τὰ δὲ καὶ ἀπὸ θεραπείας τοῦ τε κοινοῦ αὐτῶν καὶ τῶν ἀεὶ προεστώτων περιγιγνόμεθα. Kühner-Gerth[3], 2, 1, 584 c: „ὁ δέ, τὸ δέ usw. ohne vorhergehendes ὁ μέν usw. einen (stärkeren oder schwächeren) Gegensatz einführend. . . . τὸ δέ oft in der Bedeutung: hingegen, jedoch. τὰ δέ (andererseits aber, z. T. aber) . . . ."

330,4. πολὺν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα. Worauf bezieht sich αὐτοῖς? Am nächsten liegt, es auf ein aus μανθάνοντα zu ziehendes Substantiv zu beziehen: τοῖς μαθήμασι: dem Lernstoff). Grammatisch ist das durchaus möglich: Thuc. I, 22: καὶ ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἢ μέλλοντες πολεμήσειν ἢ ἐν αὐτῷ ἤδη ὄντες (sc. ἐν τῷ πολέμῳ). So fassen Nestle und

Kießling [25]) αὐτοῖς auf: N.: „früh mit dem Lernen anzufangen und es lange fortzusetzen"; K.: „ut quam maturrime discat, multumque temporis continuo in his studiis versetur". Gegenüber dieser Interpretation treten die beiden andern Möglichkeiten als unwahrscheinlich in den Hintergrund:

1) αὐτοῖς = τοῖς καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς
2) αὐτοῖς = σοφίᾳ, ἀνδρείᾳ, εὐγλωσσίᾳ, ἀρετῇ.

2. Kapitel.

Δόξα, ihr Wesen und ihre Bedeutung für die ἀρετή.

(1) (außerdem also) „Mit dem Gebiet, das einer zugrundelegen will, um auf ihm Anerkennung auf Seiten der Menschen zu erhalten, und in dem er von solcher Beschaffenheit zu sein scheinen will, die er wirklich jeweils besitzt, mit dem Gebiet muß er sogleich und, solange er jung ist, anfangen und sich mit ihm immer gleichmäßig und nicht heute so, morgen so, befassen. (2) Denn sobald einmal alle diese Gebiete je infolge langer Dauer Wurzel gefaßt haben und nicht allein sogleich ihren Anfang genommen haben, sondern auch gleichmäßig mit dem Wachstum ihres Besitzers schritthaltend endlich bis zur höchsten Stufe der Vollendung gelangt und damit ihre volle Ausbildung und Entwicklung erreicht haben, dann wird ihnen die entsprechende Anerkennung von Bestand und die gebührende rühmende Beachtung zuteil aus dem Grund, weil man nunmehr, ohne zu zweifeln, Zutrauen faßt, und die Mißgunst der Menschen findet keinen Zugang, sie, die der Grund dafür ist, daß die Menschen auf der einen Seite ihr Lob zurückhalten und die Sache nicht anerkennend weiterverbreiten, auf der andern Seite, dem Begriff des Gerechten sich widersetzend, Dinge erfinden, über die sie dann ihren Tadel ausschütten. (3) Es ist nämlich den Menschen nichts Angenehmes, einem andern Ehre zu geben (sie glauben nämlich, dadurch persönlich eine Einbuße zu erleiden). Nachdem sie aber, einfach durch die Notwendigkeit gezwungen und Stück um Stück nach Verlauf eines langen Zeitraums veranlaßt, darauf gestoßen worden sind, werden sie, wenn auch ohne daß sie es wollen, doch Lobredner. (4) Zugleich aber sind sie auch nicht im Zweifel, ob der Mensch eigentlich so sei, wie er erscheint, oder ob er hinterhältigerweise nach Anerkennung strebe und ihr nachjage zum Zwecke des Betrugs und mit all seinem Tun nur groß tue und damit den Menschen Sand in die Augen streue. Vielmehr wenn die Tüchtigkeit in der von mir oben beschriebenen Weise geübt worden ist, dann flößt sie Vertrauen über sich selbst und gute Meinung ein. (5) Denn nunmehr sind die Menschen gewaltsam überführt und können nicht mehr ihre Mißgunst walten lassen noch auch glauben sie mehr sich betrogen. (6) Außerdem aber verleiht auch die Zeit, wenn sie in großem Ausmaß und auf eine lange Strecke hin

25) Iamblichi adhortatio ad philosophiam, ed. Th. Kießling. Leipzig 1813. S. 281.

zu jedem Geschäft und Unternehmen sich gesellt, dem Uebungsgegenstand die nötige innere Festigung, während ein nur geringes Zeitmaß das nicht fertigbringen kann. (7) Und in der Kunst, die es mit den Worten zu tun hat, mag einer, wenn er sie kennengelernt und sich angeeignet hat, innerhalb kurzer Zeit seinem Lehrmeister nichts nachgeben; Tüchtigkeit jedoch, die aus vielen Einzeltaten besteht, die kann einer nach spätem Anfang und in kurzer Frist nicht zur Vollendung führen, sondern er muß mit ihr zusammen auferzogen und groß geworden sein, indem er sich dabei schlechter Worte und Gesinnungsäußerungen enthält, dagegen jene (guten) Werke der Tüchtigkeit treibt und wirkt, mit reichlichem Zeitaufwand und sorgfältigem Eifer. (8) Zugleich aber gesellt sich zu der Berühmtheit, die nur eine kurze Entstehungszeit hinter sich hat, auch ein gewisser Nachteil von etwa folgender Art: nicht gern lassen die Menschen die mit einem Schlag und in kurzer Frist reich oder weise oder tüchtig oder tapfer Gewordenen gelten". (330, 8—32).

Der zweite Abschnitt bildet die Begründung der im ersten aufgestellten Voraussetzungen zur Erreichung der Gesamttüchtigkeit in ihrem vollkommensten Grad [1]). Der Grund jener Voraussetzungen ist, daß nur bei ihrem Vorhandensein auch δόξα entsteht, die aber ihrerseits die Vorbedingung zur Verwirklichung des Zwecks der ἀρετή darstellt, nämlich ihrer Fruchtbarmachung durch praktische Anwendung und Wirksamkeit.

Der zweite Abschnitt knüpft unmittelbar an den vorausgehenden an [2]). Gegenstand dieses Abschnitts ist δόξα, aber nicht als Forderung, wie es zunächst erscheinen könnte; die Bestimmung der ἀρετή (nämlich angewendet zu werden: Abschnitt 3) kann nicht erfüllt werden, wenn nicht zum τέλος τῆς ἀρετῆς δόξα tritt. Nun wird aber δόξα auf demselben Weg erworben wie das τέλος τῆς ἀρετῆς, nämlich durch unermüdliche andauernde Arbeit. So wird also der zweite Abschnitt, der die Notwendigkeit des Vorhandenseins der δόξα darlegt und begründet, zugleich zur Begründung der im ersten Abschnitt aufgestellten Voraussetzungen für die Erreichung des τέλος τῆς ἀρετῆς [3]).

1) Mit vorwiegender Berücksichtigung der Forderung zeitlich langer Dauer der Ausbildung: χρόνος, φῦναι bleibt als schicksalhafter und deshalb nicht weiter zu begründender Punkt unberücksichtigt.

2) πρωιαίτατα μανθάνοντα, also der Gedanke von 330,4, wird 330,9 (αὐτίκα δεῖ νέον τε ἄρξασθαι) wieder aufgenommen, ebenso der Anfang des ersten Abschnitts (329,26: ὅ τι ἄν τις ἐθέλῃ) im Anfang des zweiten Abschnitts (330,8: ἐξ οὗ ἄν τις βούληται). Obwohl bei Iamblich die beiden Abschnitte durch sechs Zeilen getrennt sind, dürfte doch kaum etwas fehlen. — An die zwischengeschobenen Bemerkungen Iamblichs tritt der zweite Abschnitt des A., dem als Anknüpfung in etwas kümmerlicher Weise von Iamblich die Worte πρὸς δὴ τούτοις vorgesetzt werden.

3) ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλόπονόν τε εἶναι = πρωιαίτατα μανθάνοντα + συνδιατελοῦντα, 330, 3/4: diese Voraussetzung trägt außerdem ihre Begründung in sich selbst. Sie ist als Selbstverständlichkeit ein nicht weiter begründetes Postulat der Sophistik.

Ausgangspunkt der Ausführung bildet die Wiederholung der 330,3/4 ausgesprochenen Forderung [4]) in etwas modifizierter Form [5]), der dann noch eine weitere Fassung folgt [6]). Erst an diese schließen sich die Erörterungen unmittelbar an. — Zunächst ist die Bedeutung von δόξα zu untersuchen.

δόξα bedeutet [7]) Ruhm, rühmliches Bekanntsein, guten Ruf, der in Lob und Anerkennung sich äußert. Allein diese Seite der δόξα ist für den A. nicht das Wesentliche, sondern das, was er in der Ergänzung zu δόξα ausspricht (330,9): τοιοῦτος φαίνεσθαι, οἷος ἂν ᾖ; die Meinung, die die Umwelt von einem Menschen hat, ist δόξα, sofern jene Meinung die Ehrlichkeit dieses Menschen, die Uebereinstimmung des äußeren Scheins mit dem inneren Tatbestand einsieht und anerkennt.

Um verständlich zu machen, warum der zweite Abschnitt die Begründung für die Forderung 330,3/4 darstellt, muß die Auswirkung der δόξα gezeigt werden. Daraus geht dann hervor, wie berechtigt die Forderung ihres Vorhandenseins ist, da ihre Auswirkung die Vorbedingung für die Erfüllung der Bestimmung der ἀρετή ist; und diese Bestimmung ist, angewandt zu werden.

Die Auswirkung der δόξα gliedert sich in zwei Teile:

1. Positiv: πιστεύεται ἀνενδοιάστως.
2. Negativ: ὁ φθόνος τῶν ἀνθρώπων οὐ προσγίγνεται.

Behandelt wird zunächst die zweite, negative Seite. Der Verfasser sucht die Bedeutung seiner Aeußerung noch deutlicher zu machen, indem er sie in konkreterer Fassung wiederholt, und zwar wieder in zweigeteilter Form (mit Gegenüberstellung eines positiven Gliedes einem negativen). Das Nichtvorhandensein der δόξα, also das Vorhandensein des φθόνος, wirkt sich aus einerseits in einer Zurückhaltung der verdienten Anerkennung durch die Umwelt [8]), andererseits (in gesteigerter, aktiver Form) darin, daß in gehässiger und gänzlich unbegründeter (daher ungerechter) Weise schlechte, häßliche Dinge erfunden und einem geistig oder sittlich höherstehenden Menschen angedichtet werden; damit haben die Neider einen Anlaß, jenen wegen dieser erdichteten Dinge anzugreifen, zu tadeln und schlecht zu machen [9]), um so dem φθόνος Genugtuung zu verschaffen, dessen Prinzip Herunternivellierung ist.

4) S. o. A. 3.

5) 330,9: αὐτίκα δεῖ . . .

6) 330,10: ἐγχρονισθέν . . . Das Moment des φιλόπονον γενέσθαι tritt allmählich zurück zu Gunsten der Forderung, daß die Ausbildung lange Zeit in gleichmäßiger Weise zu betreiben sei. Der Begriff des Gleichmäßigen liegt auch in συναυξηθέν, fortgeführt durch συντραφῆναι 330,28: ist eine Eigenschaft organisch mit dem Menschen verwachsen, so kann sie sich nur in einer immer sich gleichbleibenden Weise äußern.

7) Wie sich erweist aus der Zusammenstellung mit κλέος (330,12), aus den Worten αὔξουσιν, εὐλόγως μηνύουσιν (330,13), und aus der Entsprechung: δόξα 331,34 — εὐλογία 332,4.

8) 330,13: οὐκ αὔξουσιν οὐδ' εὐλόγως μηνύουσιν.

9) 330,14: καταψεύδονται μεμφόμενοι παρὰ τὸ δίκαιον.

Wiederum hält der Verfasser es für notwendig, auch diese Wirkungen des Fernseins der δόξα, das Vorhandensein des φθόνος, zu begründen. Den Grund sieht er im Wesen des Menschen selbst, und zwar in einem gefühlsmäßigen Widerwillen gegen die Anerkennung der Leistungen eines andern [10]). Aber auch diese im Gefühl verwurzelte Abneigung gegen lobende Anerkennung ist für den A. nicht das Letzte, vielmehr erkennt er dahinter doch wieder einen verstandesmäßigen Grund für das Gefühl, nämlich die Ueberlegung, nach der die Menschen im Loben ein Geben sehen sollen, durch das ihnen ein Teil ihres Selbst entzogen werde [11]). Das Loben bedeutet für sie, daß sie sich etwas vergeben [12]) (in ihrer Ehre und Selbstachtung).

Damit hat der Verfasser dargelegt, was die Folge ist, wenn jemand zwar irgend etwas gelernt hat, aber nicht auf dem von ihm vorgeschriebenen Weg. Die δόξα bleibt aus, dafür tritt φθόνος auf mit all seinen Auswirkungen, die die Anwendung des Gelernten unmöglich machen. Wenn einer auf dem vorgeschriebenen Wege (330,10/11) etwas gelernt hat, treten nur gute Folgen auf, nämlich, einfach ausgedrückt, die, daß die Menschen tatsächlich doch anerkennen müssen, wenn auch wider ihren Willen [13]). Wie kommt diese Wirkung zustande? Die Aufklärungszeit hat gelehrt, daß man eine Meinung nicht widerlegen kann, indem man ihr eine andere gegenüberstellt; deshalb findet der A. den Ausweg, daß man eine Meinung durch die Tat widerlegt. Die Tat besteht darin, daß man durch die Länge der Lernzeit, durch das lange Ausharren bei immer derselben Sache und durch die immer gleichmäßige Aeußerung des Lerngegenstandes, die das Vorhandensein wirklicher Kenntnisse und moralischer Höhe zeigt, auch dem bösen Willen die Berechtigung des Anspruchs auf Anerkennung erweist: man verdient sich gewissermaßen durch das Ausharren die Anerkennung. Sie erfolgt dann zwangsläufig, allerdings erst nach längerer Zeit. Sie muß aber erfolgen, wenn die Umwelt sich nicht eine Blöße geben will, indem sie die Anerkennung verweigert.

Die Länge der Lernzeit und das gleichmäßige Obliegen dem betreffenden Lerngegenstand sollte den φθόνος hintanhalten, d. h. sollte bewirken, daß auf Seiten der Umwelt die Anerkennung nach außen erfolgen muß wegen des Verdienstes, so lange sich mit einem Stoff beschäftigt zu haben, und wegen der Gewißheit (von der man sich jederzeit

---

10) 330,14: οὐ γὰρ ἡδὺ τοῖς ἀνθρώποις ἄλλον τινὰ τιμᾶν.

11) 330,15: αὐτοὶ γὰρ στερίσκεσθαί τινος ἡγοῦνται.

12) Die Auffassung, daß das Lob ein Weggeben eines Teils seines eigenen Ichs bedeute, liegt auch dem deutschen Sprachgebrauch zugrunde: Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1888, 384 s. v. vergeben: „ . . . 3. hinweggeben, abgeben, sodaß sich der Wert dessen, wovon man abgibt, verringert, daher Abbruch tun, verringern . . . z. B. . . . meiner Ehre nichts zu vergeben, das ist meine Sorge: Goethe 24,163 . . ."

13) 330,15: χειρωθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀνάγκης αὐτῆς καὶ κατὰ σμικρὸν ἐκ πολλοῦ ἐπαχθέντες ἐπαινέται καὶ ἄκοντες ὅμως γίγνονται.

überzeugen konnte), daß wirkliche Kenntnisse, wirkliche moralische Höhe vorliegen.

Die Auswirkung des Fehlens der δόξα ist das Fehlen der πίστις, die nach Erledigung der einen Seite der δόξα, des Begriffs der Anerkennung, des Ruhms, behandelt wird [14]). Die Ausführung geht parallel der vorhergehenden über den φθόνος: Ist δόξα vorhanden, so entsteht kein φθόνος — so entsteht keine ἀπιστία [15]).

Das Fehlen der πίστις äußert sich nicht in einem Versagen der Anerkennung oder in einem, wenn auch unrechtmäßigen, Kritisieren, sondern in einem Zweifel an dem Vorhandensein wirklicher Kenntnisse und sittlicher Höhe [16]). Hand in Hand damit, als Erklärung der Tatsache, daß ein Mensch mehr vorspiegelt, als er wirklich hat, und auf diese Weise nach unrechtmäßiger Anerkennung strebt [17]), geht der Zweifel an dessen reinen, lauteren Absichten [18]). Es entsteht die Meinung, daß all sein Tun nur dazu angetan sei, um die Umwelt, indem er sie mit der vorgespiegelten [19]) Größe und dem Glanz seiner Leistungen blendet, zu täuschen und sie so von der Beachtung seines letzten Zweckes abzulenken [20]).

Auch all diesen Zweifeln und Meinungen wird einzig durch die Tat begegnet. Wenn einer Jahre damit hinbringt, sich immer mit demselben Gebiet zu befassen, so wird auch der Böswilligste überführt, daß hier, wo immer dieselben Aeußerungen der Entwicklung in steter, gleichmäßiger Regelmäßigkeit zu beobachten sind, wo sie gewissermaßen zur Natur selbst geworden sind, keine unehrlichen Absichten vorliegen können. Eine Irreführung der Umwelt von solcher Dauer und Konsequenz ist undenkbar. Damit ist die Forderung von 10/11: ἐγχρονισθὲν usw. zunächst hinreichend begründet. Wird die Tüchtigkeit auf diesem Weg erworben, so stellt sich selbsttätig δόξα ein, da sie auf demselben Weg erworben wird. Den vorläufigen Abschluß dieser Ausführungen bildet eine kurze Zusammenfassung dieses Gedankens, die die beiden Seiten der δόξα, πίστις u. κλέος, noch einmal hervorhebt (330,19 bis 22), auch nach ihrer negativen Seite hin (φθόνος u. ἀπιστία). Auch der Grund, warum diese negativen Seiten nicht zur Auswirkung kommen, d. h. der Weg, auf dem der A. ihrer normalerweise auftretenden Wirkung begegnet, nämlich durch seine genau vorgeschriebene Art der Ausbildung, wird noch einmal kurz skizziert. Dieser Abschluß erhält Farbe dadurch, daß der Gedankengang an dem Beispiel der ἀρετή illustriert wird.

14) 330,9 ist dieser andere Teil der δόξα formuliert: τοιοῦτος φαίνεσθαι, οἷος ἂν ᾖ.

15) φθόνος οὐ προσγίγνεται — οὐκ ἀμφιβάλλουσιν.

16) 330,17: εἰ ἄρα τοιοῦτος ἄνθρωπός ἐστιν, οἷος φαίνεται.

17) 330,18: ἐνεδρεύει καὶ θηρεύεται τὴν δόξαν.

18) 330,18: ἐπὶ ἀπάτῃ.

19) 330,17: ἀμφιβάλλουσιν, εἰ τοιοῦτός ἐστιν, οἷος φαίνεται.

20) 330,19: ἃ ποιεῖ, ταῦτα καλλωπίζεται ὑπαγόμενος τοὺς ἀνθρώπους.

Obwohl das Moment der langen zeitlichen Dauer der Ausbildung bereits oben eine, wenn auch untergeordnete, Rolle spielte im Sinn einer Garantie für das Vorhandensein wirklicher wissenschaftlicher, praktischer und moralischer Höhe, und als verdienstliche und deshalb den φθόνος unmöglich machende Leistung, wird doch hier der Gedanke der zeitlich langen Dauer besonders nachdrücklich betont und damit eben diese Forderung (abgesehen von der Argumentation mit φθόνος u. πίστις) aus sich heraus in ihrer Wichtigkeit begründet. χρόνος verbürgt nämlich nicht nur positive Kenntnisse auf allen Gebieten (unter Voraussetzung der 330, 1 ff. genannten Bedingungen), sondern eine Sache erhält durch ihre lange Dauer eine feste innere Begründung [23]), sowohl nach der wissenschaftlichen als nach der sittlichen Seite hin. Erst die Länge der Zeit reift aus und macht vollwertig. Erst nachdem man sich mit einer Sache solange lernend befaßt hat, daß sie organisch mit der φύσις verwachsen ist, hat das betreffende Gebiet seine volle Höhe, Entwicklung und damit Daseinsberechtigung erreicht [22]). Auch von diesem Gesichtspunkt aus also ist die Forderung der langen Lernzeit als Vorbedingung für die δόξα begründet.

Die letzten Ausführungen über die Bedeutung des χρόνος werden abschließend, wie oben die Bemerkungen über φθόνος u. πίστις, durch das Beispiel der ἀρετή illustriert [23]). Dabei zeigt sich, daß der A. zwar zu Anfang des Abschnitts nur von dem Gesichtspunkt des χρόνος ausging (330,8—11), tatsächlich aber doch auch den andern durch ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ausgesprochenen Gesichtspunkt im Auge hatte [24]). Von hier aus erhält das Fernbleiben des φθόνος und viel mehr noch die Entstehung der πίστις die eigentliche, tiefere Begründung. Zugleich zeigt sich aber auch, wie sowohl zeitlich lange Dauer als auch sittliches Streben in gleicher Weise vorhanden sein muß, um δόξα zu erzeugen. — Diese Gedanken spricht der Satz 330,27—29 aus, der in seiner Wiederholung sämtlicher früher aufgestellter Forderungen einen vorläufigen Abschluß bildet [25]).

Dieser Satz erhält sein Gegenstück im Schlußsatz des Abschnitts (330,30 ff.), wo die Folge gezeigt wird, die eintritt, wenn die ebengenannten Bedingungen nicht vorhanden sind. Der moralische Gesichtspunkt, der 330,28 f. einen Augenblick aufgetreten war, tritt gegenüber dem rein zeitlichen wieder zurück. Jene üble Folge ist die Erschwerung der Wirksamkeit der ἀρετή (330,32: οὐκ ἀποδέχονται ἡδέως). — Der Schlußsatz bildet das Komplement zum vorhergehenden Satze, insofern jener

21) 330,23: ὁ χρόνος κρατύνει τὸ ἀσκούμενον.

22) Der Gedanke des Organischen liegt zu Grunde (330, 28).

23) Gegenüber oben erweitert dadurch, daß der ἀρετή als Kontrasthintergrund die sophistische Rhetorik gegenübergestellt wird: 330,25—26.

24) 330,28: τῶν μὲν εἰργόμενον κακῶν καὶ λόγων καὶ ἠθῶν, τὰ δ' ἐπιτηδεύοντα καὶ κατεργαζόμενον.

25) Anstelle des obigen Kürzungsverfahrens (330,19/20): ἐν ἐκείνῳ δὲ τῷ τρόπῳ, ᾧ ἐγὼ προεῖπον; die Wiederholung erfolgt teilweise in etwas abgeänderter Form. Ich gebe für die Stichworte von 330, 27 ff. eine vergleichende Tabelle:

sich mit dem zweiten Teil des ersten Abschnitts, dieser mit dem ersten Teil befaßt. Er rundet alles ab, was seit Beginn der Abhandlung gesagt ist, indem mit den Adjektiven (31) fast alle Eigenschaften von 329,27 ff. wieder aufgenommen werden, jedenfalls σοφία, ἀνδρεία, ἀρετή.

So wurde also gezeigt, wie die Wirkungen der δόξα, πίστις und Fernbleiben des φθόνος, nur auf dem von dem A. vorgezeichneten Wege zustandekommen. Sie sind aber Voraussetzungen für die Wirksamkeit der Tüchtigkeit, müssen also angestrebt werden. Das ist auf dem Wege möglich, der 330,3/4 bezüglich der Erreichung der vollkommenen Gesamttüchtigkeit gegeben wurde. Daraus ergibt sich, daß jene Forderungen notwendig gerade so aufgestellt wurden, weil nur so auch die Vorbedingung für eine Wirksamkeit geschaffen wird, d. h. Abschnitt 2 begründet die Forderungen von Abschnitt 1.

330,9. ἐπιχράομαι: in freundschaftlichem Verkehr stehen mit, gewöhnlich nur von Personen gesagt, nicht von Sachen wie hier (σοφία usw.).

330,10. Wilamowitz (Hermes 64,1929,478) bezeichnet συγχρονισθέν als ungriechisch und will es ersetzen durch ἐγχρονισθέν. Tatsächlich ist συγχρονίζειν nicht klassisch griechisch, sondern findet sich nur an einigen wenigen Stellen der späten Gräzität [26]). Die Konstruktion ist nur persönlich, mit einem Dativ der Person, was an dieser Stelle doch wohl unmöglich ist; schließlich ist auch die hier gegebene passive Form des Aorists nur schwer verständlich. Dagegen findet sich das Wort ἐγχρονίζειν im klassischen Griechisch nicht ganz selten. Von Zuständen wird es gesagt i. S. von: lange währen, dauern, veralten so z. B. bei Aristoteles. In der Bedeutung „veralten" jedoch kommt das Wort auch als passives Deponens vor, ebenfalls wieder bei Aristoteles u. a. — Die Vergangenheit ist ἐνεχρονίσθην, davon das Partizip ἐγχρονισθέν. Plato (Gorgias 480 A) hat das Wort so in Verbindung mit νόσημα, eine Krankheit, die veraltet ist, lange Zeit angedauert hat, verjährt ist und deshalb tief Wurzel fassen konnte. Im Zusammenhang mit 330,23 ist die Form ἐγχρονισθέν hier die einzig mögliche und richtige. Die Ent-

οὐκ ὀψὲ ἀρξαμένῳ: πρωιαίτατα μανθάνοντα 330,4; αὐτίκα νέον τε ἄρξασθαι 330,9; αὐτίκα ἀρξάμενον 330,11.

οὐκ ὀλιγοχρονίως: πολὺν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα 330,4; χρόνος πολύς 330,23; ἐγχρονισθέν 330,10.

συντραφῆναι — συναυξηθῆναι: ἐπιχρῆσθαι ὁμαλῶς ἀεί 330,9/10; συναυξηθέν 330,11.

εἰργόμενον τῶν κακῶν καὶ λόγων καὶ ἠθῶν, τὰ δ' ἐπιτηδεύοντα καὶ κατεργαζόμενον: ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν 330,3.

σὺν πολλῷ χρόνῳ: s. oben: οὐκ ὀλιγοχρονίως.

σὺν ἐπιμελείᾳ: etwa φιλόπονον 330,3.

26) Steph. Thesaurus Graec. linguae VII, 1002.

stehung dieser Textverderbnis läßt sich am besten als Dittographie des σ nach dem vorausgehenden ἄλλως mit entsprechender Aenderung des ε in υ erklären. Die Konjektur von Wilamowitz ist unbedingt anzunehmen.

330,11. Auf βέβαιον liegt der Ton, darum steht es voran und ist dem Sinne nach parallel mit χρόνος πολύς. δόξα aus χρόνος ὀλίγος kann nicht von Bestand sein, weil die nötige Grundlage fehlt. βέβαιος steht mit ὁμαλῶς (10) in Beziehung (dem Sinne nach), ebenso mit ἀνενδοιάστως.

330,12. ἤδη: der Verfasser geht von dem Standpunkt der Forderung, also des Unvollendeten, zum Standpunkt der Vollendung über. Er denkt sich nun δόξα als vollendet.

330,14. παρὰ τὸ δίκαιον: der Begriff des Gerechten, der später von so großer Bedeutung werden soll, klingt hier zum erstenmal an.

330,15. τιμᾶν von äußeren, sichtbaren Ehrenerweisungen, Zeichen der Gesinnung, deren Folge δόξα ist. Passow 2,2,1900: „Das Aktiv von äusseren Erweisungen".

330,15. χειρωθέντες: für die Widerlegung der falschen Meinung durch die Tat wird das Wort gebraucht, das recht eigentlich widerlegen als t. t. bedeutet (ohne Rücksicht darauf, ob durch eine entgegengesetzte Meinung oder auf andere Weise)[27]). Im selben Sinn 330,21 ἁλίσκομαι; vgl. Herodot II, 174: πολλὰ μὲν δὴ καὶ ἡλίσκετο ὑπὸ τῶν μαντηίων, πολλὰ δὲ καὶ ἀπέφευγε. — VII, 102: ἐπειδὴ ἀληθείῃ διαχρήσασθαι πάντως κελεύεις ταῦτα λέγοντα τὰ μὴ ψευδόμενός τις ὕστερον ὑπὸ σεῦ ἁλώσεται . . .

330,16. σμικρός ist ebenso wie εὐγλωσσία ein jonischer Bestandteil in der sonst attischen Sprache des A.

330,16. ἐπάγειν: jemand so weit bringen, daß er etwas anerkennt, eingesteht, sich mit etwas befaßt. Es ist das Veranlassen zu etwas Geistigem, das Heranführen an etwas Geistiges. Plato Politic. 278 A: Ἆρ' οὖν οὐχ ὧδε ῥᾷστον καὶ κάλλιστον ἐπάγειν αὐτοὺς εἰς τὰ μήπω γιγνωσκόμενα; mit Inf.: anreizen: Eurip. Hecabe 260:

πότερα τὸ χρῆν σφ' ἐπήγαγ' ἀνθρωποσφαγεῖν
πρὸς τύμβον, ἔνθα βουθυτεῖν μᾶλλον πρέπει;

Demnach wäre also an der Stelle des A. zu ἐπαχθέντες zu denken ein ἐπαινεῖν, oder ἐπὶ τὸ ἐπαινεῖν. Der Verfasser unterläßt es gerne, dergleichen zu setzen; das gibt der Schrift oft einen allgemeinen, unbestimmten, dunklen Charakter.

330,17. ἅμα δὲ . . . führt die Schilderung der Vorteile der δόξα weiter: φθόνος οὐ προσγίγνεται (12) — ἅμα δὲ καὶ οὐκ ἀμφιβάλλουσιν (d. i. πίστις). Dieser Satz nimmt zugleich auch das πιστεύεται 330,12, das zunächst gegenüber dem φθόνος unerledigt blieb, wieder auf.

330,23. χρόνος πολὺς καὶ διὰ μακροῦ ist 1. ein großes Maß von Zeit täglich, 2. lange Fortsetzung, συνδιατελεῖν.

---

27) Sextus Empir. (adv. math. IX, p. 391, 30 ff. [Bekker]), adv. phys I, 1, 2 (II p. 213 Mutschm.): καθάπερ γὰρ ἐν ταῖς πολιορκίαις οἱ τὸν θεμέλιον τοῦ τείχους ὑπορύξαντες τούτῳ συγκαταφερομένους ἔχουσι τοὺς πύργους, οὕτως οἱ ἐν ταῖς φιλοσόφοις σκέψεσι τὰς πρώτας τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις χειρωσάμενοι δυνάμει τὴν παντὸς πράγματος κατάληψιν ἠθετήκασιν.

330,24. ἀπεργάζεσθαι: der Verfasser hat eine Vorliebe für Zusammensetzungen mit ἐργάζομαι: 32926; 330,1; 5/6; 29; 331,1. Daraus wie auch aus der übrigen Ausführung des A. geht hervor, daß es nach ihm nicht darauf ankommt, daß dem Lernenden der Stoff eingegossen wird, wie es bei den Sophisten vielfach der Fall war, sondern daß das Wesentliche das eigene Erarbeiten ist.

330,29. τὰ δ'ἐπιτηδεύοντα kann auf nichts anderes als auf τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα bezogen werden. Es ist der Gegensatz zu τῶν κακῶν καὶ λόγων καὶ ἠθῶν, also gute Worte und Gewohnheiten, was aus ἀρετὴ ἥτις ἐξ ἔργων πολλῶν συνίσταται (26) hervorgeht.

330,29. Wie sich ergeben hat, bildet der Abschnitt 2 die Begründung für die Forderung 330,3 φιλόπονόν τε usw., wobei bei der Behandlung vor allem der Gedanke der zeitlichen Dauer dominiert, und, wenn der A. sein Ziel erreichen will, dominieren muß. Aus diesem Grund ist die Konjektur von Wilamowitz 330,29 (πόνῳ für χρόνῳ), die schon Diels ablehnte, doch wohl nicht zu übernehmen. σὺν πολλῷ χρόνῳ (29) korrespondiert außerdem mit ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ (26).

330,30. ἐξ ὀλίγου χρόνου bedeutet nicht nur: „seit kurzer Zeit", sondern auch „in kurzer Frist". Thuc. II, 4, 11 gebraucht den Ausdruck ἐξ ὀλίγου (sc. χρόνου) i. S. von: in kurzer Frist: ἄδηλα γὰρ τὰ τῶν πολέμων, καὶ ἐξ ὀλίγου τὰ πολλὰ καὶ δι' ὀργῆς αἱ ἐπιχειρήσεις γίγνονται.

330,31. An die Stelle der εὐγλωσσία tritt πλοῦτος (πλούσιος) aus folgenden Gründen: 1. aus stilistischen Erwägungen (kurz vorher war von der Beredsamkeit die Rede); 2. infolge der Gegenüberstellung der Beredsamkeit mit der ἀρετή, und zwar in einem für die Beredsamkeit nachteiligen Sinn (330,25), konnten trotz der Unterscheidung zwischen der gebilligten εὐγλωσσία und der abgelehnten τέχνη ἡ κατὰ λόγους bei dem Leser Mißverständnisse entstehen; 3. die Erwähnung von πλοῦτος gab eine gute Verklammerung dieses Abschnitts mit den folgenden ab, wo vielfach von πλοῦτος die Rede ist; 4. vielleicht mochte πλοῦτος, etwa in Verbindung mit einem konkreten Beispiel der damaligen Gegenwart, das der Leser sofort ergänzte, als durchschlagenderes Beispiel als das mißverständliche εὐγλωσσία angesehen werden; 5. εὐγλωσσία paßt zu dem ins Extrem gesteigerten ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἐξαπιναίως, nicht, πλοῦτος ist einleuchtender; 6. der A. mußte sich sagen, daß die Behauptung, die sophistischen Redner würden nicht gerne aufgenommen, nicht richtig war; tatsächlich wurden sie doch gerne aufgenommen.

3. Kapitel.

Ἀρετή als allgemeine Forderung; ihr Wesen und ihre Aufgabe.

(1) „Wenn dann einer einmal eines dieser Gebiete, das er sich als Ziel seines Strebens vorgesetzt hat, in seiner vollendeten Höhe erreicht und zu seinem festen Besitz gemacht hat, mag es sich dabei nun um formal rednerische Ausbildung handeln oder um Wissenschaft oder um körperliche Tüchtigkeit, so müssen die Zwecke, in deren Dienst er ein

solches Gebiet stellt, gut und gesetzlich sein. Wenn er dagegen den ihm so zur Verfügung stehenden Vorzug so anwendet, daß das, was dabei herauskommt, gegen die Gerechtigkeit wie gegen die Gesetze verstößt, dann sei solch ein Vorzug das allergrößte Unheil, und es sei besser, wenn er nicht vorhanden sei, als wenn er vorhanden sei. (2) Und ebenso, wie der Inhaber eines jener Gebiete zu einem vollkommen guten Mann wird, wenn er jene Gebiete in den Dienst guter Zwecke stellt, ebenso wird einer auf der anderen Seite ein ganz schlechter Mensch, wenn er sie zu schlechten Dingen anwendet. (3) Und gleichfalls müsse derjenige, der nach der Tüchtigkeit in ihrer Gesamtheit strebe, überlegen, auf Grund was für einer Aeußerung oder was für eines Tuns er der Tüchtigste sei; so aber mag wohl der sein, der sehr vielen nützt. (4) Wenn einer durch finanzielle Unterstützung ein Wohltäter seiner Umgebung sein wird, so wird er mit unerbittlicher Notwendigkeit schlecht sein, insofern, als er seinerseits wieder das nötige Geld einsammelt; außerdem wird er es wohl nicht in so reichlichen Mengen auftreiben, daß es ihm nicht auch einmal ausgeht, wenn er gibt und schenkt. Ferner tritt dieser zweite Nachteil außer dem Einsammeln der nötigen Mittel ebenfalls auf, wenn der Wohltäter aus einem reichen zum armen Mann wird, und aus der Reihe der Besitzenden in die besitzlose Klasse herabsinkt. (5) Wie könnte also irgend jemand auf irgend eine andere Art und Weise, nur nicht mit Geldausteilen, Wohltäter der Menschheit sein, und zwar, ohne daß ein Nachteil daraus folgt, sondern so, daß dabei „Tüchtigkeit" waltet? Und wie könnte außerdem, während er die Tätigkeit des Beschenkens übt, sein Geben unerschöpflich sein? (6) Nur so wird das möglich sein, wenn er für die Gesetze und für das gerechte Wesen helfend eintrete. Dieses Tun nämlich sei es, was bei ganzen Staaten wie bei einzelnen Menschen Gemeinschaft bilde und sie dann auch erhalte." (331,1—17).

Der dritte Abschnitt stellt einen Wendepunkt innerhalb der ganzen Schrift dar, insofern er die ἀρετή ganz in den Mittelpunkt treten läßt, und zwar als allgemeingültige Forderung. Tüchtigkeit besteht als soziale Pflicht in aktiver oder passiver Gesetzestreue. (Als τέλος τῆς ἀρετῆς τῆς συμπάσης umfaßt sie theoretische und praktische Bildung in größtmöglichem Maß und wendet sie an zum Wohl der Gesamtheit, indem sie als sittliches Vermögen mit Wort und Tat für die Erhaltung der bestehenden Verfassung helfend eintritt.)

Im ersten Abschnitt wurde das Ziel definiert und der Weg dazu angegeben. Der zweite Abschnitt brachte die Begründung dafür, daß gerade dieser Weg angegeben worden war. Am Schluß erfolgte noch eine Andeutung darüber, zu welchem Zweck man das anfangs angegebene Ziel erstreben solle (330, 32: ἀποδέχονται). Der dritte Abschnitt gibt eine Darlegung des Zweckes, der Bestimmung, die nach des A. Ansicht die ἀρετὴ ἡ σύμπασα in dem Stadium des τέλος hat. Das Stichwort ist χρῆσθαι 331,3 und 6, vor allem aber καταχρῆσθαι 331,3 und 5/6; nicht Selbstzweck sind jene im ersten Abschnitt genannten Gebiete, sondern Mittel zum

Zweck; und der Zweck ist: wirken mit jenen Mitteln, nicht sie konservieren, sondern sie im Wirken aufbrauchen, verwenden. [καταχρῆσθαι ist ein gesteigertes χρῆσθαι, ein „ganz gebrauchen", „in seiner Gesamtheit verwenden"[1]), ein „völlig aufbrauchen"[2])]. Mit dem Erlangten einen solchen Gebrauch zu machen, daß dieses ganz zum Zweck des Wirkens verwendet wird, ohne daß ein Teil davon Selbstzweck ist, das ist die Forderung des Verfassers.

Im dritten Abschnitt redet der A. vom Standpunkt des vollständig erreichten Ziels aus[3]). Für alles Folgende ist das τέλος vorausgesetzt. Der Anfang des Abschnitts nimmt deutlich Bezug auf den Anfang von Abschnitt 1 und 2, sowohl durch die Relativa ὅ τι 329, 26; οὗ 330, 8, und die allgemeinen Pronomina τις 329, 26; 330, 8, als auch dadurch, daß noch einmal jene zu Anfang des Abschnitts 1 aufgestellten Gebiete genannt werden[4]). Hier (331, 2) werden drei dieser Gebiete genannt, das vierte folgt 331, 7.

Der Verfasser beantwortet aber im dritten Abschnitt nicht allein die Frage nach der Bestimmung jener Gebiete, besonders der Tüchtigkeit. Er gibt zwar als Zweck καταχρῆσθαι an, aber hauptsächlich beschränkt er sich darauf, sich über die Art dieses καταχρῆσθαι zu äußern.

Die Forderung lautet: εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρῆσθαι δεῖ. ἀγαθά sind, aus dem Gegensatz ἄδικα (331, 3) zu schließen, die Dinge, die mit dem Rechtsgefühl, dem moralischen Empfinden, das jeder Mensch besitzt, in Einklang stehen und daher gut (und nützlich)[5]) sind. ἀγαθά wird ergänzt durch νόμιμα. Alles oben Gesagte muß mit dem schriftlich festgelegten Recht in Einklang stehen. Der Forderung wird das Verbot gegenübergestellt, wie es bei dem stilistischen Charakter des A. nicht anders zu erwarten ist.

Die Gegenüberstellung bringt einen wichtigen Aufschluß. Ein τέλος ist an sich ein Gut, weil das Vollkommene an sich gut ist. Wird das τέλος einer Sache zu einem guten Zwecke angewendet, so ist es ebenfalls gut, weil es einen guten Zweck bewirkt. Wird aber etwas Schlechtes damit erreicht, so ist, weil das Resultat schlecht ist, auch das Mittel in der Hand des Täters für diesen Fall ein Unglück, ein κακόν, und je vollkommener das Mittel ist, ein umso größeres κακόν. Dem-

---

1) Aeschines 1 (gegen Timarch), 122: οὐδ' ἥκω παραιτησόμενος ὑμᾶς, ἀλλὰ καταχρήσασθέ μοι . . .

2) Lysias 19, 22—23: ἦσαν δ' ἡμῖν ἔνδον ἑπτὰ μναῖ· ὁ δὲ καὶ ταύτας λαβὼν κατεχρήσατο. — 19, 22: καὶ . . ἀποκειμένας . . τετταράκοντα μνᾶς λαβὼν κατεχρήσατο.

3) 331, 1: ὀρεχθεὶς κατεργασάμενος ἔχῃ.

4) ἀνδρεία ist durch ἰσχύς ersetzt und verdeutlicht damit des Verfassers Meinung. (S. o. S. 8.)

5) Der Zusatz „und nützlich" entspricht der Bedeutung von βέλτιστος, 329, 26/27, und ist auch naheliegend infolge des weiteren Gegensatzes zu ἀγαθός : πονηρός 331, 6. πονηρός ist schlecht, besonders auch im Sinn von feindlich, schädlich, so also ἀγαθός auch im Sinn des (allgemeinen) Nutzens. (Vgl. unten A. 9.)

nach ist das τέλος, das an sich, abgesehen von seiner Anwendung, ein ἀγαθόν ist, doch nicht absolut gut, als ὑπάρχον ἀγαθόν (3) nicht schlechthin ein ἀγαθόν, vielmehr ist entscheidend die Anwendung und dabei wieder das Resultat derselben.

Dieser Ausführung ganz parallel geht die andere, nach der die jeweilige Anwendung auch auf die Beurteilung des Verwendenden selbst von Einfluß sei. Es gibt keinen schlechthin guten oder bösen Menschen. Allein die Art der Anwendung einer Sache zu einem guten oder bösen Zweck macht den Menschen gut oder böse. — 331,2 hat die Erwähnung der Tüchtigkeit gefehlt. Jetzt (331,7) wird sie nachgetragen.

Das Allgemeine konnte auch ohne Heranziehung der ἀρετή gezeigt werden, daß es nämlich auf den Erfolg, auf das Resultat ankomme für die Frage, ob etwas gut oder schlecht sei, daß daher eine Ueberdurchschnittspersönlichkeit von ihrem geistigen Besitz entsprechenden Gebrauch zu machen habe, damit dieser nicht unter das Urteil πάντων κάκιστον falle, der Besitzer selbst aber unter die Gattung der πάγκακοι. Diese Ausführungen, die gewissermaßen Vorbemerkungen für das Folgende sind, haben allgemeine Gültigkeit. Erst der nun anschließende Teil (331, 6 ff.) trägt den Charakter des Speziellen.

Das vorangehende Allgemeine wird nun auf das Besondere der ἀρετή angewandt, die damit zugleich ihrem Wesen nach näher bestimmt wird. Zunächst handelt es sich für den, der nach der Tüchtigkeit strebt, darum, gedanklich das Ziel festzuhalten.[6]) Das Ziel ist, ἄριστος zu sein. Es wird erreicht nicht dadurch, daß einer theoretisch gut ist, oder zwar tatsächlich gut ist, aber diese Eigenschaft nicht anwendet. Wie der Anfang des Abschnitts zeigte, ist das Wesentliche der Gebrauch einer Eigenschaft. Das Ziel, ἄριστος zu sein, wird also erreicht auf dem Weg der Anwendung eines geistigen oder körperlichen Besitzes. Die Anwendung geschieht entweder durch das Wort oder durch die Tat.[7]) Damit ist als erste Voraussetzung für die Tüchtigkeit gegeben, daß Wort und Tat, also πρᾶξις im weiteren Sinn gegenüber dem rein Spekulativen, vor der Ausübung bezüglich ihrer Folgen zu prüfen sind.

Der angegebene Maßstab (ἄριστος zu sein) wird nun genauer umschrieben. ἄριστος ist, wer möglichst vielen von Nutzen ist.[8]) Das Prinzip der Tüchtigkeit ist also ein ausgesprochen soziales. Sie ist gemeinnützig, ihr Ziel das allgemeine Wohl, das freilich auch das Wohl jedes einzelnen Bürgers in sich schließt. Dieser soziale Gedanke klingt schon 329,26 an, wenn dort von dem τέλος τὸ βέλτιστον[9]) geredet wird. Nun gibt es aber verschiedene Auffassungen des Begriffs πλείστοις ὠφέλιμος. Die

---

6) 331, 7: σκεπτέον εἶναι.

7) 331, 7: ἐκ τίνος ἂν λόγου ἢ ἔργου ἄριστος εἴη. — Vgl. 330, 26: ἀρετὴ δὲ ἥτις ἐξ ἔργων πολλῶν συνίσταται.

8) 331, 8: πλείστοις ὠφέλιμος.

9) τέλος τὸ βέλτιστον ist nicht allein die „beste" Vollkommenheit, sondern in dem Worte βέλτιστον liegt auch der Begriff des Nützlichen, wie sich das bei Plato ja ebenfalls häufig ausgesprochen findet.

naheliegendste ist offenbar nach des A. Meinung die, nach der jenes Ziel durch Wohltätigkeit erreicht wird. Da sich aber jede Tat nach ihrem Resultat richtet und erst dann, wenn dieses voraussichtlich gut ist, selbst ausgeführt werden darf, so hat die Wohltätigkeit keine Daseinsberechtigung; denn ihr Ergebnis ist κακία. Das zeigt das Beispiel, das der Verfasser an dieser Stelle eingeschoben hat: 331,8—13. Es muß also eine andere Art der Betätigung gefunden werden. Der Verfasser sieht sie in einem helfenden Eintreten für die Gesetze und das gerechte Wesen.[10])

Die Begründung dieser Ansicht bringt der letzte Satz (331,15 ff.). Gesetz und Recht sind die Bande, mit denen die Menschen untereinander zusammengeschlossen sind; ohne Gesetz und Recht ist ein gemeinsames Leben entweder überhaupt unmöglich, oder zwar möglich, aber zum allgemeinen Nachteil (vgl. 332,8 ff.). Wenn aber Gesetz und Recht herrscht, ist ein Zusammenleben der Menschen möglich, und zwar so, daß der Schaden, der die Menschen beim Zusammenleben ohne Gesetze betroffen hätte, beseitigt wird, wodurch der Nutzen der Verfassung erwiesen ist. Wer Gesetz und Recht unterstützt, handelt deshalb im Interesse aller. Seine Tätigkeit kommt der Gesamtheit der Bürger zugute. So kehrt die Ausführung wieder zum Anfang zurück (331,2/3), wo gefordert wurde, daß jeder geistige oder körperliche Besitz εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα zu verwenden sei, d. h. eben in sozialem Sinn. Damit schliessen sich die Eigenschaften der σοφία, ἀνδρεία, ἰσχύς von diesem Gesichtspunkt aus mit der ἀρετή eng zusammen. Genauer formuliert bilden jene Eigenschaften das Material, mit dem die ἀρετή arbeitet. Da ἀρετή ja keine positive Stoffgrundlage hat, sondern etwas Geistiges ist, das aber nicht an sich, absolut, bestehen kann, setzt sie voraus und umfaßt mit alle jene Eigenschaften, denen sie sich zuteilt als richtunggebender Faktor, der die Art der Wirksamkeit jener bestimmt. Zusammenfassend kann gesagt werden: die ἀρετή muß zwar theoretisch begründet sein, aber ihre Bestimmung ist πρᾶξις, ein nutzbringendes Wirken im Dienst der staatlichen Gemeinschaft durch ἔργα und λόγοι. Um dies zu können, muß man σοφία, ἀνδρεία, εὐγλωσσία besitzen.

Es ist klar, daß diese ἀρετὴ ἡ σύμπασα niemals jeder einzelne Staatsbürger besitzen kann. Derartige Forderungen, wie sie zu ihrer Erreichung aufgestellt werden[11]), kann unmöglich jeder erfüllen. Damit beziehen

10) 331, 16: εἰ τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ ἐπικουροίη. νόμος unterscheidet sich von δίκαιον darin, daß νόμος die geschriebenen Einzelgesetze bedeutet, während δίκαιον mehr das ist, was ohne Gesetze, nur dem allgemeinen Recht und moralischen Gefühl entspricht, also etwa mit der αἰδώς des Protagoras (Plato Prot. 322 C) verglichen werden kann. Der eigentliche Hauptunterschied jedoch ist der, daß τὸ δίκαιον, ἡ δίκη der Zustand ist, dessen Norm der νόμος bildet (Heintzeler, Das Bild des Tyrannen bei Platon, Tüb. Beiträge III, 1927, S. 3): „Nomos . . . ist objektive Norm für das δίκαιον".

11) Wie das Verlangen, daß die gesamte theoretische und praktische Bildung der Zeit im Grade des τέλος vorhanden sein müsse, damit die Gesamttüchtigkeit in dem vorausgesetzten Grade des τέλος überhaupt zustandekommen und wirksam werden kann.

sich die Ausführungen des A. nur auf einen ganz kleinen Kreis. Man mag an eine Art Aristokratie im eigentlichen Sinn des Wortes denken, in der die Aristokraten gewissermaßen als ἄριστοι die Hüter des Gesetzes wären, die diese Tätigkeit ausüben, nicht als äußeren Beruf, sondern vermöge ihrer besonderen Fähigkeiten als inneren, der neben ihrer eigentlichen Tätigkeit hergehend zu denken ist. Der A. redet bezeichnenderweise erst vom 4. Abschnitt an von Forderungen, die jeden angehen (18: πάντα ἄνδρα)[12]).

Wenn nun auch diese ἀρετή Eigentum nur weniger ist, so haben doch die Bestimmungen des ersten Teils dieses Abschnitts umso allgemeinere Bedeutung. Nicht allein auf die drei an der Spitze stehenden Eigenschaften bezieht sich die Forderung der Anwendung zu guten und gesetzmäßigen Zwecken, sondern auf allen geistigen und materiellen Besitz. Das geht aus den Ausführungen der folgenden Abschnitte hervor, die keinen Sinn ohne diese Voraussetzung hätten. Diese Eigenschaft also, alles nur εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρῆσθαι, ist eine allgemeingültige Forderung.[13])

In der Forderung, alles εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα anzuwenden, liegt, wie der letzte Satz (331, 15 ff.) zeigt, auch wieder der Gedanke des πλείστοις ὠφέλιμος. Denn wer Gesetz und Recht unterstützt, handelt damit im Interesse der Allgemeinheit. Ob das nun in aktiver Weise geschieht, oder, wie gewöhnlich, in passiver (in Befolgung der Gesetze, in einem Leben von solcher Art, daß das Resultat jeder Handlung mit dem Gesetz in Einklang steht), ist an sich minder bedeutungsvoll. Der Hauptwert dieser Ausführungen besteht darin, daß als richtunggebend für das Leben jedes Einzelnen nicht der Eigennutz, sondern der Gemeinnutz aufgestellt wird[14]). Damit ist der Staat deutlich als eine soziale Einrichtung bezeichnet, das Leben jedes einzelnen Glieds dieser staatlichen Gemeinschaft vom sozialen Gesichtspunkt aus orientiert.

Damit, daß im 3. Abschnitt der Uebergang stattfindet von Forderungen, die nur für einen kleinen Teil auserwählter Menschen zutreffen, zu Forderungen, die Allgemeingültigkeit besitzen, stellt dieser Abschnitt den Wendepunkt innerhalb der ganzen Schrift des A. dar. Von hier an werden Fragen behandelt, die für das Staatsleben von höchster Bedeutung sind und damit auch den Einzelnen angehen, die also allgemeines Interesse besitzen, während die bisher behandelten Probleme viel mehr dem Einzelnen galten, der sich vorgenommen hatte und dazu in der Lage war, das τέλος τῆς ἀρετῆς τῆς συμπάσης zu erlangen. Aeußerlich findet dieser Wendepunkt seinen Ausdruck darin, daß 331, 18 zum erstenmal der Ausdruck πάντα ἄνδρα auftritt. Von nun an wird immer

12) Daß es nur wenige sind, die die ἀρετὴ ἡ σύμπασα vertreten gegenüber einer Menge, geht auch aus 330, 32 hervor, wo es sich um das ἀποδέχεσθαι der Wenigen handelt, die von den übrigen ἄνθρωποι aufgenommen werden sollen.

13) Die der A. unter dem μέρος τῆς ἀρετῆς verstanden haben könnte (330, 1).

14) Der allerdings das Wohl des Einzelnen einschließt, den Egoismus aber, der auf Kosten der andern sich breit machen will, unmöglich macht.

die ἀρετή als Allgemeinforderung vorausgesetzt. Die künftigen Abschnitte drehen sich darum, wie ἀρετή zu größtmöglicher Wirksamkeit gelangen kann, was ihr hindernd im Wege steht, und wie das unschädlich gemacht werden kann, und was die Folgen sind sowohl des Vorhandenseins als des Nichtvorhandenseins der ἀρετή.

Es ist noch das Beispiel von der εὐεργεσία zu besprechen. Die Einfügung dieses Zwischenstücks geschieht in sehr geschickter Weise: es ist nämlich nicht Beispiel im eigentlichen Sinn, sondern mit der Einführung der εὐεργεσία soll die Definition der ἀρετή als gemeinnützig weitergeführt werden. Die Definition wird als richtig vorausgesetzt. Ihre Ueberführung in die Praxis soll an der εὐεργεσία gezeigt werden. Entsprechend der zu Anfang des 3. Abschnitts gegebenen Erklärung, daß das Resultat einer Sache für deren Beurteilung maßgebend sei, wird zunächst das Resultat untersucht. Dabei ergibt sich, daß es als κακία bezeichnet werden muß. Demnach ist Wohltätigkeit nicht gemeinnützig. Der Wohltätigkeit wird nun in scharfem Kontrast und hervorgehoben durch eine Einleitung mit zwei Fragen gegenübergestellt das Eintreten für Gesetz und Recht als wahrhaft gemeinnützig. So hat diese Einfügung eine mehrfache Bedeutung: 1. Sie ist Glied der Untersuchung, die durch die Einfügung weitergefördert und zu einer endgültigen, präzisen Bestimmung geführt wird. 2. Sie ist Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll. 3. Sie ist, massenpsychologisch gesehen, eine wertvolle Hilfe zur Einprägung des Endergebnisses, dessen Entstehung auf diese Weise genau beobachtet werden konnte; die Folge ist, daß es jederzeit reproduziert werden kann. — Der Zweck des Ganzen ist, darzutun, daß der Charakter der Wohltätigkeit nicht sozial ist, während dagegen ἀρετή als wahrhaft gemeinnützig, sozial erscheint.

Die Darstellung der Wohltätigkeit und ihrer Folgen ist indessen nicht ohne weiteres durchsichtig, weshalb noch näher darauf eingegangen werden muß.

Die Frage: „Warum ist (finanzielle) Wohltätigkeit nicht sozial?" findet ihre Beantwortung in doppelter Weise.

κακία I: soll die Wohltätigkeit ihren Zweck erfüllen, d. h. das Los Unglücklicher dauernd bessern, so muß sie in den meisten Fällen entweder eine fortgesetzte sein, oder, wenn sie einmalig ist, sehr große Mittel dem Empfänger der Wohltat zur Verfügung stellen. Beides bedeutet aber, daß der Wohltäter bedeutende Summen zur Hand haben muß. Diese kann er unmöglich aus seinem eigenen Vermögen aufbringen, das bei konsequenter Fortsetzung der Wohltätigkeit rasch aufgebraucht ist. Er muß deshalb durch gewinnbringende Geschäfte oder auf anderen Wegen die nötigen Mittel zusammentreiben. Dabei sind natürlich die andern, denen so das Geld entzogen wird, die Verlierenden. Während also die Mittel auf der einen Seite den Bedürftigen zugutekommen, der Wohltäter also sozial ist, werden sie andern wieder abgenommen: der wohltätige Geber ist, so angesehen, durchaus unsozial, er ist κακὸς πάλιν αὖ συλλέγων τὰ χρήματα.

κακία II: aus diesem Grund, weil nämlich fortgesetzte Wohltätigkeit sowohl den Geber als seine Quellen der Armut zuführen würde, kann

die Wohltätigkeit nicht ins Unendliche fortgesetzt werden; hört sie aber einmal auf, so ist der bisher Unterstützte erst recht dem Elend ausgesetzt, nachdem die Quelle versiegt ist, die er naturgemäß für unversieglich hielt; schuld an seinem neuen Sturz ins Unglück der Hilflosigkeit ist die vermeintlich soziale Wohltätigkeit, die aber, weil nicht von Dauer, auch nicht sozial ist: οὐκ ἂν οὕτω ἄφθονα συναγάγοι, ὥστε μὴ ἐπιλείπειν διδόντα καὶ δωρούμενον.

Das ἐπιλείπειν wirkt aber nicht nur unsozial auf die Empfänger der Wohltätigkeit, sondern es greift auch Platz als Unglück für den Geber selbst, da bei konsequenter Fortsetzung der Wohltätigkeit möglicherweise, wenn nicht immer wieder Zufluß von außen her kommt, Armut des Gebers eintritt; damit wird der Geber selbst unterstützungsbedürftig und nimmt das Vermögen der andern seinerseits in Anspruch; dadurch wird den bisher wirklich Unterstützungsbedürftigen, deren Zahl der bisherige Wohltäter unsozialerweise vermehrt, etwas von ihrer Unterstützung entzogen; aber selbst wenn das nicht einmal eintritt, wenn er nur πένης wird, ohne unterstützt werden zu müssen, so ist das für ihn selbst wenigstens ein Unglück.

Aus dem Beispiel der Wohltätigkeit ergibt sich, daß diese die Forderung, sozial in größtem Umfang zu sein, nicht erfüllt, und wenn sie es schon könnte, dann nur auf ganz kurze Zeit. Diese Nachteile weist dagegen die ἀρετή nicht auf, insofern das helfende Eintreten für Gesetz und Recht sowohl allen gleichmäßig zugute kommt als auch andauernd ausgeübt werden kann und damit eine immerwährende Wohltat für die Gesamtheit bedeutet. Die Ausübung der ἀρετή bringt keinen Nachteil, weder für die Ausübenden noch für den bzw. die Empfänger dieser „Wohltat" (μὴ σὺν κακίᾳ). — So sind die beiden Hauptkennzeichen der ἀρετή: 1. das gleichmäßig soziale Wohltun (εὐποιητικὸς σὺν ἀρετῇ), 2. das ewig Währende (δόσις ἀνέκλειπτος).

Der Parallelismus im 3. Abschnitt 331,1—6 ist bis in Einzelheiten durchgeführt:

ohne Artikel	εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα 331, 2/3	zum Guten: καταχρῆσθαι 3	
	εἰς ἀδικά τε καὶ ἄνομα 3	zum Schlechten: χρήσεται 3	
mit Artikel	εἰς τὰ ἀγαθά 5	zum Guten: καταχρώμενος 5/6	
	εἰς τὰ πονηρά 6	zum Schlechten: χρώμενος 6	
	πάντων κάκιστον 4	πάγκακος 6	
	πάγκακος 6	τελέως ἀγαθός 5	

Das Verbindende zwischen dem 1. und 2. Teil des 3. Abschnitts ist der Gedanke der Wirkung (in seiner doppelten Bedeutung: Wirken und Erfolg). Das Wirken soll bei σοφία usw. so sein, daß der Erfolg gut ist. Ebenso bei der ἀρετή: Erfolg soll sein: Gutes (d. h. der Mensch selbst ist damit auch gut, ἄριστος). Daraus bestimmt sich (mit Hilfe der Definition ἄριστος = πλείστοις ὠφέλιμος) das Wesen der ἀρετή. Der erste Teil ist geradezu die Vorbedingung des 2. Teils, der ohne den ersten gar nicht zu verstehen wäre. Nur tritt der Umschwung eben doch ein, weil

das Ergebnis der Begriffsbestimmung von ἀρετή auf eine ganz neue Bahn weist, die aber sicher beabsichtigt ist.

331,9. Mit Bedacht ist τοὺς πλησίον gesagt, gegenüber dem πλείστοις ὠφέλιμος. Damit ist angedeutet, wie wenig entsprechend Forderung und Erfolg, sogar schon die von vornherein gegebene Möglichkeit ist. Bei der Wohltätigkeit können die πλεῖστοι nicht erfaßt werden; schon von Anfang an also ist diese Art, sich nützlich zu machen, verfehlt.

331,9. ἀναγκασθήσεται betont, unterstützt durch die Präposition σύν (σὺν κακίᾳ, σὺν ἀρετῇ), die Zwangsläufigkeit, mit der der Wohltäter schlecht wird, die untrennbare Verbundenheit der κακία mit jener Art von εὐεργεσία. Auch der gute Wille, das Mitleid, sind ohne Wert. Schlecht wird man, wenn man nicht seinen an der Sittlichkeit orientierten Verstand walten läßt: σκεπτέον εἶναι, ἐκ τίνος usw. (331, 7).

331,13 und 15. Das zweimalige πῶς findet seine Entsprechung in dem ὧδε, das auf das Folgende weist. — 331, 15: ὧδε οὖν ἔσται τοῦτο faßt alles vorher in den Fragen Gesagte zusammen und deutet an, daß das alles zusammen eine Einheit bildet, der die Einheit des ἐπικουρεῖν gegenübersteht. — Die erste πῶς-Frage bezieht sich auf 331,8: εἰ μὲν . . . τὰ χρήματα, die zweite πῶς-Frage auf 331,10: ἔπειτα . . . Diese Zweiteilung entspricht der oben gemachten Zweiteilung der κακία (331,8 ff.). — ἀνέκλειπτον in 331,15 bezieht sich auf ἐπιλείπειν (10) zurück; man würde also vielleicht ἀνεπίλειπτον erwarten, wenn dieses Wort nicht erst ganz spät bezeugt wäre: Steph. Thes. L. Graec. II 703.

331,15. δόσις pflegt in der Literatur immer eine einzelne konkrete Gabe oder Schenkung zu bezeichnen. Hier jedoch ist es in ungewöhnlicher Weise im Sinn des deutschen Abstraktums gebraucht: Das Geben.

331,16. τοῦτο (γὰρ τάς τε πόλεις . . .) bezeichnet νόμος + δίκαιον; der Singular τοῦτο zeigt die Einheit der beiden.

331,16. ἐπικουρεῖν τοῖς νόμοις ist nicht nur ein Bestärken der Gesetze in ihrer Stellung und Geltung, sondern auch ein Zuhilfeeilen, wenn die Gesetze in Gefahr sind; so etwa Plato Respubl. 368 C : δέδοικα γάρ, μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ κακηγορουμένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν ἔτι ἐμπνέοντα καὶ δυνάμενον φθέγγεσθαι. κράτιστον οὖν οὕτως ὅπως δύναμαι ἐπικουρεῖν αὐτῇ.

331,16. Die Folgerungen aus dem Beispiel der Wohltätigkeit am Schluß zu ziehen, überläßt der Verfasser dem Leser: τοῖς νόμοις ἐπικουρεῖν ist (εὐποιητικὸς τῶν ἀνθρώπων) πλείστοις ὠφέλιμος = ἄριστος = ἀρετή.

331,17. συνοικίζειν und συνέχειν ist absichtlich so nuanciert. συνοικίζειν bedeutet: einen mit einem andern in einen Wohnort oder in ein Wohnhaus zusammenbringen: Thuk. II, 15,2:ξυνῴκισε πάντας. Dem. 59,73: ἐπεὶ δὲ Θησεὺς συνῴκισεν αὐτοὺς καὶ δημοκρατίαν ἐποίησε καὶ ἡ πόλις πολυάνθρωπος ἐγένετο. Die beiden Ausdrücke besagen demnach: 1. zusammenführen, 2. das Zusammengeführte zusammenhalten; der erste Ausdruck redet von dem, was Gemeinschaft bildet, der zweite von dem, was sie zusammenhält, ihr Bestand gibt. — Die sachliche Erläuterung zu συνοικίζειν gibt Abschnitt 6.

An der Stelle 331, 17 will Wilamowitz (Hermes 64, 1929, 478) das εἶναι streichen. Später sei der Text von Iamblich häufiger in indirekte Rede umgesetzt worden; hier jedoch spüre man noch nichts von Kürzung. „. . . und ἐστί, wenn er es vorfand (Iamblich bei dem A.), in den Infinitiv zu verwandeln, konnte ihm nicht beikommen". — Nun hat aber Iamblich auch an andern Stellen, wo im Original ein ἐστίν ziemlich sicher gestanden haben muß, bei der Umsetzung in orat. obl. dieses ἐστίν in ein εἶναι verwandelt. Gleich am Anfang wurde aus οἷός τέ ἐστιν ein οἷός τε εἶναι (330,1) [15]). — Allerdings steht in der direkten Rede einmal auch nur οἷόν τε: 330,27. — 331,7 wird σκεπτέον ἐστίν zu σκεπτέον εἶναι bei Iamblich. Schon aus diesem Grunde also läßt sich das vorhandene εἶναι nicht einfach streichen. — Von Kürzung spürt man hier allerdings nichts, wohl aber von Umsetzung in or. obl. Die Umsetzung beginnt gleich am Anfang: 330,1 οἷόν τε εἶναι; 330,2 δεῖν — ἀποδεδόσθαι; 330,3 εἶναι; in Diels' 2. Abschnitt 330, 8—32 fehlt die Umsetzung ganz, während sie im 3. Abschnitt 331,1 ff. plötzlich wieder auftritt (331,4 πάντων κάκιστον εἶναι τὸ τοιοῦτον usw.; 331, 7 σκεπτέον εἶναι; 331, 16 ἐπικουροίη). Also am Anfang des Abschnitts und unmittelbar vor der fraglichen Stelle zeigen sich die Zeichen der Umsetzung in direkte Rede. Wollte man das εἶναι entfernen, so müßte doch wohl auch der opt. obl. ἐπικουροίη in die direkte Rede verwandelt werden (ἐπικουρεῖ, - ήσει). Denn was sollte ein obliquer Nebensatz von nur 8 Worten innerhalb eines größeren Zusammenhangs, der zumeist in direkter Rede gegeben ist? Allerdings ist ja die Stelle hier, wo die or. obl. auftritt, verhältnismäßig klein; auch der Uebergang von orat. recta in or. obl., das ἔσται und dann das ἐπικουροίη und εἶναι stehen sehr hart nebeneinander. Das entspricht aber der ganzen Art des Iamblich, wie sie sich in der Wiedergabe der anonymen Schrift äußert. Man hat zunächst den Eindruck, als wolle Iamblich die Vorlage so wiedergeben, daß der Leser merkt, daß es sich nicht um Gedanken des Iamblich selbst handle, also in or. obl.; Iamblich fällt aber sehr bald aus der Rolle und schreibt die Vorlage einfach ab. Nur hin und wieder scheint ihm die Erinnerung an das ursprüngliche Ziel gekommen zu sein: da tritt dann die or. obl. wieder auf. — Mit dieser unzweifelhaften Eigenart also geht die besprochene Stelle sehr gut zusammen. Wenn es auch möglich ist, daß das εἶναι aus der nächsten Zeile, wo es wiederkehrt, eingedrungen ist, so wird man doch diese Möglichkeit für nicht wahrscheinlich an dieser Stelle halten, vielmehr das εἶναι als hinreichend begründet im Text stehen lassen.

4./5. Kapitel.

Bekämpfung der dem Streben nach ἀρετή hinderlichen Triebe.

[4. Kap.] (1) (und fürwahr) „Ganz selbstbeherrscht muß jedermann in besonderem Maße sein. Von solcher Beschaffenheit wird er wohl am

15) Das 330, 5 stehengebliebene οὐχ οἷόν τέ ἐστιν erweist die ursprünglich hier vorhanden gewesene or. recta.

ehesten sein, wenn er über das Geld erhaben ist, angesichts dessen alle sich auf Abwege locken lassen[1]), und wenn er mit seiner Seele nicht schonend verfährt, indem er sich eifrig um die Gerechtigkeit müht und der Tüchtigkeit nachjagt. Diesen beiden Punkten gegenüber sind nämlich die meisten ohne Herrschaft über sich selbst. (2) Folgendermaßen nun etwa sieht der Grund aus, dessentwegen sie an diesen Dingen kranken: sie lieben die Seele, weil das, wodurch sie leben, die Seele ist. Mit dieser verfahren sie demnach schonend, und ihr gilt ihre ganze sehnsüchtige Liebe wegen der Liebe zum Leben und wegen des Zusammenlebens mit ihr, an die sie von Jugend auf gewöhnt sind. Die Ursache für ihre Geldliebe aber sind eben die Dinge, die sie in Angst setzen. (3) Was aber sind diese Dinge? Die Krankheiten, das Alter, die plötzlich eintretenden Schädigungen — ich meine nicht die Schädigungen, die von den Gesetzen herkommen, denn vor diesen Schädigungen kann man sich durch Vorsicht hüten und sie so auch vermeiden — vielmehr rede ich von Schädigungen solcher Art: von Feuersbrünsten, Todesfällen unter den Sklaven, von dem Eingehen von Haustieren, ferner von anderen Unglücksfällen, die teils dem leiblichen Wohlsein, teils sogar dem Leben, teils auch nur den materiellen Gütern drohen. (4) Also aus all diesen Gründen nun, nämlich um für solche Fälle in der Lage zu sein, seine Mittel einzusetzen, trachtet jedermann nach dem Reichtum. (5) Es gibt aber auch gewisse andere Dinge, die in nicht geringerem Maß als die vorerwähnten die Menschen zur Geldsucht anstacheln; das ist das ehrgeizige Wetteifern der Menschen gegeneinander und die Eifersüchtigkeiten und die Machtstrebereien, um derentwillen sie das Geld hochschätzen, weil es für solche Dinge förderlich ist. (6) Wer aber ein wahrhaft guter Mann ist, der jagt nicht nach Anerkennung (Ruhm, Ehre), indem er sich mit fremdem Schmuck nur äußerlich, sondern indem er sich mit seiner eigenen Tüchtigkeit ziert."

[5. Kap.] „(1) Von der Liebe zur Seele jedoch nun mag man sich in folgendem Sinne überzeugen lassen: wenn für den Menschen, abgesehen davon, daß er etwa von einem andern gewaltsam getötet würde, die Möglichkeit bestünde, fortan nicht zu altern wie auch, unsterblich zu sein, so wäre reichliche Verzeihung möglich, wenn er sein Leben (= ψυχή) schonen würde. (2) Da es aber für das Leben, wenn es sich länger hinzieht, nur das Alter gibt, das für die Menschen etwas recht Uebles ist, zusammen mit der Tatsache, nicht unsterblich zu sein, so ist es schon eine große Unwissenheit und zugleich auch ein Gewohntsein an schlechte Gedanken und Neigungen, wenn man dieses erhält, wobei nur ein schlechter Ruf das Ergebnis ist, anstatt an seiner (des Lebens = ψυχῆς) Stelle einen immerwährenden und ewigen Ruhm zu hinterlassen[2])". (331, 18—332, 4).

1) Nestle a. a. O. (o. S. 5): „durch das sich alles verführen läßt".
2) Vgl. zu dieser Stelle unten S. 42/43.

Der Trieb nach Ehre und Ruhm, den jeder Mensch besitzt, hat als höchstes Ziel die δόξα, die in der ἀρετή besteht. Damit steht jedes Bürgers Leben unter dem sozialen Gesichtspunkt (der ἀρετή-Erstreber ist πλείστοις ὠφέλιμος); egoistische Interessen sind deshalb ausgeschlossen. Wo sie auftreten, ist ihnen mit starkem Willen entgegenzutreten: Selbstbeherrschung gegenüber dem Besitz und dem Trieb nach Erhaltung des Lebens; das bedeutet als Ziel eine Persönlichkeit, die jederzeit bereit ist, alles für das allgemeine Interesse preiszugeben. Der 4./5. Abschnitt stellt die Forderungen, die aus derjenigen des 3. Abschnitts (der Forderung der Tüchtigkeit) notwendig folgen müssen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der 3. Abschnitt der Schrift des A. einen Wendepunkt darstellt. Die Abhandlung über die Tüchtigkeit und die übrigen Gebiete von 329,27 und über die Art und den Zweck ihrer Aneignung ist im 3. Abschnitt abgeschlossen. Die Gedanken wenden sich in eine neue Richtung. Zwar war auch bisher von der ἀρετή die Rede; aber es war d i e ἀρετή, die in ihrer Gesamtheit und Vollendung nur Einzelne besitzen können. Von der Mitte des 3. Abschnitts an steht im Vordergrund d i e ἀρετή, die jeder besitzen kann und muß, das sittliche Bewußtsein und das soziale Verantwortungsgefühl als Allgemeinforderung [3]). Die andern Gebiete, εὐγλωσσία, σοφία, ἀνδρεία, treten gänzlich zurück.

Dennoch bilden die ersten drei Abschnitte die Voraussetzung für die folgenden, für deren Verständnis der Begriff δόξα den Schlüssel bildet. Der 2. Abschnitt stellte die Begründung eines Teils der Forderungen des ersten dar, die darin bestand, daß gesagt wurde, δόξα sei notwendige Vorbedingung für die Wirksamkeit eines geistigen oder moralischen Besitzes. Dort war bei δόξα vorwiegend an die Definition 330,9 gedacht: τοιοῦτος φαίνεσθαι, οἷος ἂν ᾖ. Der Ruhm als Wert an sich spielte nur eine untergeordnete Rolle. Hier nun tritt gerade diese Seite der δόξα als κλέος (330,12) in den Vordergrund. Es handelt sich nicht mehr darum, δόξα zu erstreben als bloße Zwischenstufe, als Mittel zum eigentlichen Zweck, vielmehr erscheint δόξα hier geradezu als Selbstzweck. δόξα soll erstrebt werden, allerdings auf dem 331,16 angegebenen Weg, nämlich durch unbedingte Gesetzestreue und helfendes Eintreten für Gesetz und Recht, wo es in Gefahr ist, beiseite gestoßen zu werden, d. h. durch ἀρετή (331,34: τὴν δόξαν θηρᾶται ... τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ). Da nun das Streben nach Berühmtheit, Ehre, Anerkennung allgemein menschlich ist, so bildet diese Eigenschaft einen immerwährenden Anstoß zur Aneignung der ἀρετή, vorausgesetzt daß δόξα auf diesem Weg erworben wird. — Bei der ganzen folgenden Ausführung liegt die gleichwohl unausgesprochene Meinung zu Grunde, daß es überhaupt

---

3) Diese ἀρετή stimmt damit ihrem Wesen nach mit jener Gesamttüchtigkeit überein, verzichtet aber auf die Voraussetzung einer umfassenden Bildung und damit auf die Forderung der Stufe der Vollkommenheit.

nur e i n e δόξα gebe, nämlich die der ἀρετή (die auch bei σοφία, ἀνδρεία, εὐγλωσσία inbegriffen ist, insofern jene Gebiete εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα [331, 2/3] angewandt werden müssen).

Das Streben nach δόξα, bei jedem Menschen vorhanden, kann aber auch einen andern Weg einschlagen, um zum Ziel zu gelangen. Oder es war zwar vorhanden, wurde aber durch andere Interessen verdrängt und gleichsam verschüttet, sodaß ein solcher Mensch träge und gleichgültig, ohne jeden Ehrgeiz, erscheint.

Die als erste angedeutete Möglichkeit wird Tatsache infolge der χρήματα (331,19), mit deren Hilfe es a u c h möglich ist, δόξα zu erreichen und dadurch dem natürlichen Begehren nach Anerkennung Befriedigung zu verschaffen [4]). Allein, wahrer Ruhm ist der so erworbene nicht. Ueberdies kann diese Art, sich Anerkennung zu verschaffen, schlimme Folgen haben (331,30).

Der andere Fall, bei dem die wirkliche δόξα nicht erstrebt wird, kann eintreten durch die Ueberlegung, daß das Erstreben der ἀρετή, wenn es mit Anstrengungen, Entbehrungen oder sogar Gefahren verknüpft ist, doch wohl weniger vorteilhaft sei als das Absehen von jenem Erstreben, das diese möglichen Unannehmlichkeiten ausschließt. Der Beweggrund zu dieser Ueberlegung ist die Liebe zur ψυχή, zur Seele (als dem Lebensträger: s. u.). Der Mensch wird dadurch gehindert, um einen höheren Preis auf die ψυχή zu verzichten: der Ehrgeiz fehlt.

Es erhebt sich zunächst die Frage nach der tieferen Ursache der beiden Fälle, des mit unrechten Mitteln sein Ziel verfolgenden Ehrgeizes und des Mangels an Ehrgeiz. Die Frage ist genauer formuliert die: 1. Warum lieben die Menschen das Geld? 2. Warum lieben die Menschen die Seele? Der vorhergehenden Anordnung [5]) entgegengesetzt erfolgt zuerst die Beantwortung der zweiten Frage.

Die Beantwortung geschieht einleitend durch eine mehr sprachliche Bestimmung. Der A. hat offenbar den Eindruck, daß das griechische Wort φιλοψυχία nicht eigentlich den maßgebenden Punkt treffe, auf den es hier seiner Meinung nach ankommt. Nicht die Liebe zur Seele ist, wie er glaubt, das Primäre, sondern ihr liegt zugrunde in Wahrheit die Liebe zum Leben, zur ζωή. Nun aber ist das Leben an die Existenz der Seele geknüpft, ohne die das Leben unmöglich ist Naturgemäß überträgt sich die Liebe zum Leben auf das Mittel, das dieses erhält, eben die Seele. Grundsätzlich aber gilt die Liebe nicht der Seele. — Diese sprachliche Erklärung des Wortes φιλοψυχία wiederholt sich 331,23 noch einmal: τῆς ψυχῆς φείδονται διὰ φιλίαν τῆς ζωῆς. Damit ist zugleich auch die Beantwortung der Frage nach den Ursachen der φιλοψυχία zur Hälfte gegeben. Die Liebe zum Leben und dem Genuß, den es bietet, negativ die Furcht, es zu verlieren, ist die eine Ursache der Liebe

4) Als Mittel zur Erreichung des Ziels ist das Geld Gegenstand der Liebe der Menschen.

5) 331, 19/20: a) χρήματα b) ψυχή.

zur Seele. Die andere besteht in der συνήθεια[6]) (τῆς ψυχῆς) ᾗ[7]) οἱ ἄνθρωποι συντρέφονται. Dem gefühlsmäßigen Grund wird ein in der Gewohnheit wurzelnder angereiht. Die Tatsache, daß die Menschen von Anfang an mit der ψυχή eng verbunden waren, weil ohne sie ζωή nicht möglich ist, bringt die Meinung mit sich, daß diese enge Verbindung so bleiben müsse, bis sie durch eine Gewalt, gegen die der Mensch nichts vermag, gelöst wird. Die Gewohnheit ist es, die im Menschen den Gedanken gar nicht aufkommen läßt, die ψυχή preiszugeben gegen etwas nach des A. Ansicht Höheres[8]). Etwas anders formuliert ist die Ursache der φλοψυχία ein selbstverständliches Nachgeben einem Gefühl und einer Gewohnheit um jeden Preis. Die verborgene Wurzel ist eine gegeheime Furcht vor dem Tode.

Die andere angedeutete Frage ist die nach den Ursachen des χρηματισμός, die nun beantwortet wird. Zunächst wird ausgeführt, daß dieses Uebel eine Vorstufe aufweist, die in dem Gedanken an etwaige künftige Unglücksfälle, die den vorhandenen außerpekuniären Besitz treffen könnten, wurzelt. Der Mensch möchte für derartige Fälle gerüstet sein, indem er Geldmittel ansammelt, mit denen er den etwa entstehenden Schaden in Form von Neuanschaffungen ausgleichen kann. Sei es nun, daß das angesammelte Geld nicht nur dem Zweck der Vorbeugung dient, sondern vorzeitig zur Erhöhung und Verbesserung der Lebenshaltung verwendet wird.[9]) sei es, daß das Geldsammeln zur Gewohnheit und schließlich zur Manie wird, die ihren Zweck in sich selbst findet,[10]) sei es, daß das Erkennen, wieviel Geld andere bereits angesammelt haben, und infolge davon das Bedürfnis, diesen gleichzukommen und sie dann zu übertreffen,[11]) zur schrankenlosen Habsucht führt, sei es endlich, daß man erkennt, daß ein großer Besitz auch einen Machtfaktor zur Befriedigung des eigenen Geltungsbedürfnisses in der Oef-

6) Das Zusammenleben, das Zusammensein, auch die Vertrautheit mit etwas.

7) Der Dativ eines Gegenstandes, an den sich jemand von früh an gewöhnt oder mit dem jemand von Jugend an vertraut ist: Passow II, 2, 1752 (c).

8) Wilamowitz, a. a. O. (o. S. 5): „Darum mögen sie die Seele nicht preisgeben, weil sie das Leben lieben und an die Seele, mit der sie zusammenleben (die ihr Leben erhält), gewöhnt sind." Herangezogen werden kann, wie Wil. es tut, das Wort Egmonts zu Albas Sohn (Goethe, Egmont 3. Aufz.): „Süßes Leben! schöne, freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens!"

9) Wenn diese Entwicklung einmal begonnen hat, schreitet sie erfahrungsgemäß unaufhaltsam weiter. Der Genuß wird Lebenszweck; die Folge ist, daß immer größere Mittel (331, 30: πλοῦτος) zur Befriedigung dieses Triebes beschafft werden müssen, Hand in Hand mit den immer weiter sich steigernden Ansprüchen: eine Leiter ohne Ende.

10) Und damit, wenn allgemeiner verbreitet, schädigend auf das Wirtschaftsleben des Staates einwirkt: die ἐπιμειξία wird durch das ἀποθησαυρίζειν des Geldes unterbunden: 332, 31—333, 3; 333, 19—21.

11) R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt I[3], 1925, S. 411/12.

fentlichkeit darstellt, und daß man deshalb vom berechtigten Zwecksparen zur Anhäufung von Mitteln übergeht zu Zwecken, die sich mit φιλοτιμίαι, ζῆλοι, δυναστεῖαι (331, 31/32) umschreiben lassen — jedenfalls bildet die Ansammlung des Geldes, um künftiges Unheil unschädlich zu machen, immer den Ausgangspunkt für die angeführten Uebel, und zwar deshalb, weil nicht durch rechtzeitiges Einhalten der naturgemäß erfolgende Uebergang vom berechtigten zum anfechtbaren Geldansammeln verhindert wurde, bei dem dann das Geld, der Besitz Gegenstand der Liebe wurde, weil er das Mittel war, mit dem die ersehnten Ziele erreicht werden konnten.[12]) Anstelle des energischen Anhaltens wurde dem gewohnheitsmäßigen Tun, das letzten Endes von der Furcht vor dem Aufhören des bisherigen genußreichen Lebens getrieben wurde (331, 24 ff.), nachgegeben.

Die Stellung der beiden Fragen nach den Ursachen der Liebe zu Geld und Leben geschah, um das Uebel an der Wurzel zu fassen, um ihm zu begegnen durch Mittel, die gegen die tiefsten Gründe sich richten.

Es stehen sich also parallel: Liebe zum Geld und Liebe zur Seele. Der letzte Grund beider ist Furcht (vor dem Tod bzw. vor Entbehrungen). Daraus entspringt die Gewohnheit, sich vor dem Gefürchteten zu schützen; das Mittel, das das gefürchtete Ende möglichst lange fernhalten soll, wird Gegenstand der Liebe und Sehnsucht (Geld und Seele)[13]).

Abschnitt 3 führte aus, daß für die Beurteilung einer Sache als gut oder schlecht ihr Ergebnis maßgebend sei. So wird nun das Ergebnis der Liebe zu Geld und Seele untersucht.[14]) Das Ergebnis der Liebe zum Geld ist ein Ruhm, der mit dem Wesen des Menschen nichts zu tun hat, sondern nur äußerlich mit äußeren Mitteln herangetragen wurde. Schon deshalb, weil dieser Ruhm nicht der wahre ist, der in dem Verdienst der Tüchtigkeit besteht, ist er abzulehnen, dazu auch deshalb, weil die Mittel, mit denen er erlangt wird, nämlich Besitz und Geld, durch ihre Anwendung zur Erreichung von Ruhm und Ehre das größte Unheil erzeugen, Klassenkampf und Gewaltherrschaft (Abschnitt 6 und 7). Das Ergebnis der Geldliebe ist also schlecht, daher auch diese selbst. Um sie zu beseitigen, muß der Wurzel ihrer Entstehung begegnet werden, der Gewohnheit, die der Furcht vor Entbehrungen durchweg nachgibt und so die Geldliebe im Laufe der Zeit erweckt. Die Forderung ist, der blinden Gewohnheit den bewußten Willen entgegenzusetzen, der nur solange der Furcht nachgibt, als diese berechtigt ist, d. h. als die vorhandenen Mittel möglicherweise nicht ausreichen, um

12) 331, 32: δι' ἃς τὰ χρήματα περὶ πολλοῦ ποιοῦνται, ὅτι συμβάλλεται εἰς τὰ τοιαῦτα.

13) Aus dieser Parallelsetzung der Sucht nach dem Geld mit der Liebe zur Seele und dem Trieb, sie zu erhalten, mag der eigentümliche Gebrauch des Worts ποθοῦσιν (331, 23) erklärt werden.

14) Gegenüber der vorhergehenden Anordnung φιλοψυχοῦσι — φιλοχρηματοῦσι (331, 22: 24) wiederum chiastisch behandelt: (χρηματισμός) 331, 33; φιλοψυχία 35 ff.: aus diesem Grund ist es unrichtig, 331, 35 ff. als neuen Abschnitt zu zählen. Der Abschnitt 4 bei Diels ist tatsächlich erst 332, 4 zu Ende.

etwaige Unglücksfälle wirkungslos zu machen. Sobald sie ausreichen oder sobald die Geldliebe den Willen des Menschen zu beherrschen beginnt, handelt es sich darum, die Gewohnheit des Ansammelns von Geldmitteln aufzugeben, damit der Wille stärker als das Geld bleibt (331, 19). Das ist dann ἐγκράτεια, Selbstbeherrschung.

Damit aber hat das Streben des Menschen nach oben kein Ziel mehr. Ausgeschaltet kann jedoch dieser Trieb nicht werden. Deshalb wird ihm, der bisher nach Ruhm mit Hilfe von Macht und Geld trachtete, eine andere Richtung gegeben, nämlich auf den Ruhm der Tüchtigkeit hin. Bei der von dem Verfasser angenommenen allgemeinen Verbreitung des Ehrgeizes bildet dieser im Verein mit der Selbstbeherrschung die Gewähr dafür, daß in Zukunft jedermann seine Ehre nur in dem Streben nach Tüchtigkeit sucht, vorausgesetzt, daß der Appell an die gute Seite des Menschen fruchtet (331, 33/34): ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός, οὗτος . . . τὴν δόξαν θηρᾶται . . . τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ [15]).

Damit erledigt sich die Konjektur von Wilamowitz [16]), der ἐπί τε τοῖς δικαίοις schreiben will, um „den geschickten Bau des Satzes" deutlich in die Erscheinung treten zu lassen: „Erst zwei negative Forderungen: χρημάτων κρείσσων, ψυχῆς ἀφειδής, dann zwei positive, ἐπὶ δικαίοις ἐσπουδακώς, ἀρετὴν μεταδιώκων". Der Satz, daß das zweite Paar ganz stilgerecht mit τε angeschlossen werden könne, ist zweifellos richtig und wird überdies bewiesen durch 330,4. Dort aber sind es wirklich zwei verschiedene Forderungen, deshalb ist dort vom Schriftsteller selbst die Form gewählt: καὶ F1 τε καὶ F2. Hier aber ist es tatsächlich nur eine einzige Forderung, die außerdem gar nicht auf der gleichen Ebene wie die zwei vorhergehenden negativen Forderungen steht, sondern jene einschließt: als ein solcher ἐσπουδακώς und μεταδιώκων ist er κρείσσων τῶν χρημάτων und τῆς ψυχῆς ἀφειδής. Damit also wird die Einsetzung des τε überflüssig, ja störend, nachdem sie schon vorher überflüssig und störend war, weil durch das folgende δύο ausdrücklich auf die beiden ersten Forderungen hingewiesen wird, die als neu auftreten gegenüber den beiden letzten, die, zur ἀρετή aufrufend, bereits selbstverständlich geworden sind.

Entsprechend der Behandlung der Geldliebe wird die Liebe zur Seele behandelt. Die Frage nach dem Erfolg der φιλοψυχία fällt negativ aus. Der Erfolg ist einerseits das Alter, „ein rechtes Uebel für die Menschen" (332,1). Und schließlich droht im Hintergrund doch immer der Tod, da auch ein langes Leben nicht auf Unsterblichkeit hoffen darf. Von hier aus gesehen ist die Todesfurcht völlig unbegründet und töricht (332,2: ἀμαθία μεγάλη), da ein früher Tod dem Menschen das Uebel des Alters erspart. Es ist also grundlos, der Gewohnheit nachzugeben, die

15) Daß tatsächlich, wie ausgeführt, die Umbiegung des Ehrgeizes nach der Tüchtigkeit hin und die Forderung nach Selbstbeherrschung aufs engste zusammenhängen, erweist das gemeinsame Auftreten beider Punkte zu Anfang des Abschnitts 5: ἐγκρατέστατον (= τῶν χρημάτων κρείσσων καὶ τῆς ψυχῆς ἀφειδής) ἐπὶ τοῖς δικαίοις ἐσπουδακὼς καὶ τὴν ἀρετὴν μεταδιώκων.

16) A. a. O. (o. S. 5).

die Seele als Mittel zum Leben zu erhalten versucht. Andererseits ist der Weg zur Erhaltung des Lebens, die Erhaltung der Seele, selbst schlecht. Setzt man nämlich den Fall, daß nur die Entscheidung möglich ist zwischen Befolgung der Forderungen der Tüchtigkeit, also u. U. Tod, und Nichtbefolgung, d.h. Leben, so bedeutet das gewohnheitsmäßige Nachgeben der Todesfurcht gegenüber, also der Drang zur Erhaltung des Lebens durch Erhaltung der Seele, einen Verzicht auf das Gute, auf die ἀρετή. Insofern nun dieses gewohnheitsmäßige Nachgeben die ἀρετή ablehnt zu Gunsten von Dingen, die außerhalb derselben stehen, erscheinen diese, weil offenbar höherstehend gegenüber der ἀρετή und deshalb das Erstreben derselben hindernd, schlecht. (Bei dem Radikalismus des A., der nur ein Entweder — Oder kennt. ohne Zwischenstufen, ist das wohl verständlich).

Das ganze Leben in all seinen Aeußerungen ist nach dem A. schlecht, wenn es nicht die ἀρετή als Endzweck verfolgt. Tritt nun der vorgenannte Fall ein, und fällt die Entscheidung des Menschen gegen die ἀρετή aus, so ist das ein Nachgeben gegenüber dem Gewöhntsein an das bisherige Leben, dessen Ziel nicht ἀρετή war, das also schlecht war (332,2: συνήθεια πονηρῶν λόγων τε καὶ ἐπιθυμημάτων).

Die Frage nach dem Erfolg, den die Erhaltung des Lebens hat, ist also negativ beantwortet (Alter = Uebel, Vorwurf: συνήθεια usw.). Da die Sache damit selbst abzulehnen ist, wird die Forderung aufgestellt, dem Trieb nach Erhaltung des Lebens, der grundlos ist und nur üblen [17]) Nachruf zur Folge hat, den starken Willen entgegenzusetzen, der jener Gewohnheit nur solange nachgibt, als es sich mit der ἀρετή und ihren Forderungen verträgt, der aber bereit ist, von dieser Gewöhnung sich frei zu machen, das Leben also preiszugeben, wenn so die „Tüchtigkeit" verwirklicht werden kann. Gefordert wird m.a.W. Selbstbeherrschung, die sich auch den Lebenstrieb unterwirft und Gewohnheiten nicht nachgibt, wenn sie im Widerspruch zur Tüchtigkeit stehen.

Dazu tritt als wesentlich noch folgende Ueberlegung (im Zusammenhang mit der Geldliebe): Da das Streben nach Erhaltung des Lebens die Höherschätzung desselben gegenüber der Tüchtigkeit bedingt, so ist damit der i.S. des A. wahre Ehrgeiz ausgeschaltet. Sofern Ehrgeiz vorhanden ist, erstreckt er sich auf die 331,31 genannten Ziele und sucht deshalb das Leben zu erhalten; möglich ist auch, daß der Ehrgeiz überhaupt fehlt, und nur das Leben an sich, ohne höhere Ziele, die es in Gefahr bringen könnten, Befriedigung gewährt. Des A. Tendenz geht nun dahin, den Ehrgeiz zu wecken bzw. umzubiegen, indem er als wahren Ruhm 331,34 den auf Tüchtigkeit beruhenden bezeichnet, der seine Krönung findet in einem Verzicht auf das Leben, um der Tüchtigkeit, der ἀρετή, willen [18]).

Der Abschnitt 5 führt im Grund denselben Gedanken aus wie der vorhergehende vierte; er bringt aber eine Steigerung, indem er die letzte Konsequenz zieht. Grundlage ist der allgemein menschliche Trieb

17) Im Sinne des A.

18) Hier tritt noch einmal der Gedanke des ewigen Ruhms auf, der schon in etwas anderem Zusammenhang 330, 11 angedeutet war.

nach Ruhm, dem der A. das Ziel einer auf ἀρετή begründeten und durch sie verwirklichten Ehre gibt. Diese Zielsetzung ist in dem Gedanken verwurzelt, daß durch das Streben aller nach ἀρετή das wahrhafte Glück eines Gemeinwesens entsteht, weil so alle im Interesse aller handeln. Diese soziale Einstellung schließt egoistische Interessen aus, die gewöhnlich in der Sphäre des Besitzes sich bemerkbar machen und auch auftreten, wo es sich darum handelt, das Leben zum Vorteil der Allgemeinheit (d. h. um der ἀρετή willen) preiszugeben. Auf andern Gebieten sind solche Interessen nicht denkbar oder doch von geringer Bedeutung (331, 21: πρὸς ταῦτα γὰρ δύο οἱ πλεῖστοι ἀκρατεῖς εἰσιν). Auf den beiden genannten Gebieten wird deshalb Geltendmachung des ganzen Willens gefordert, der damit aus den Fesseln befreit wird, die ihm die gewohnheitsmäßige Liebe zu Geld und Leben [19]) auferlegt haben, eine Liebe, deren Betätigung wegen ihres Erfolges nicht gerechtfertigt erscheint.

Bemerkenswert ist bei dem Verfasser immer die Vorliebe für den Chiasmus, der sich besonders deutlich im Abschnitt 4/5 zeigt.

a)	τῶν χρημάτων κρείσσων	331, 19
b)	τῆς ψυχῆς ἀφειδής	20
b)	φιλοψυχοῦσι	22
a)	φιλοχρηματοῦσι	24
a)	φιλοχρηματία-behandlung	gleich anschließend
b)	φιλοψυχία-behandlung	35

Der Anfang des 4. Abschnitts mit καὶ μήν („und fürwahr") ist wohl nicht Iamblichischer Zusatz wie πρὸς δὴ τούτοις in Abschnitt 2 (Pistelli 96,1). Die Worte καὶ μήν heben die Unumgänglichkeit der Selbstbeherrschung hervor, die so wesentlich ist, weil sie bezüglich der Liebe zu Geld und Leben allen fehlt (331,20: πάντες). Und doch ist sie zur ἀρετή notwendige Voraussetzung.

331,19. Der Zusatz πρὸς ἃ πάντες διαφθείρονται weist auf die nachher folgende Ausführung über die verheerende Wirkung des Geldes hin. Die starke Behauptung über diese Wirkung (19/20: πάντες διαφθείρονται) wird nach Nennung der beiden Gebiete abgeschwächt zu οἱ πλεῖστοι (21).

331,20. ἐσπουδακώς stellt ein Perfektum intensivum dar: Plato Phädrus 227 D: ἐπεθύμηκα ἀκοῦσαι; 236 B : ἐσπούδακας, ὅτι σου τῶν παιδικῶν ἐπελαβόμην. — Kühner-Gerth [3] II, 2, 148 f.; über ἐσπούδακα: Lehrs, Quaestiones epicae, p. 288 f. — Das erste Glied spricht im Grunde etwa dasselbe aus wie das zweite. Denn ἀρετή ist ἐπικουρεῖν τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ, damit ihr Träger ein ἐπὶ τοῖς δικαίοις ἐσπουδακώς.

331,22. Da bei der Geldliebe die Liebe zum Lebensgenuß sich auf das Mittel zu seiner Erhaltung überträgt, so muß bei der Neigung des Verfassers zum Parallelismus dieser Gedankengang auch bei der Liebe zur Seele erwartet werden. Er tritt auf in dem von Wilamowitz her-

19) Die 331, 22 geradezu als ein Leiden bezeichnet wird: πάσχουσιν.

gestellten Text[20]): ὅτι τοῦτο ᾧ ζῶσί(ν) ἐστιν ἡ ψυχή. Die Liebe zum Leben überträgt sich auf das Mittel zu seiner Erhaltung, auf die Seele. Der Richtigkeit der Konjektur ist damit nachgewiesen.

331, 23. Der Parallelismus des Aufbaus geht bis in Kleinigkeiten:
23: Mittel zur Erhaltung des Lebens = Schonung der Seele (οὖν)
29: Mittel zur Erhaltung des Lebensgenusses = Geldansammlung (οὖν).

331, 23. Trotz des oben (S. 36) gemachten Versuchs, das Wort ποθοῦσιν etwa als Lebenstrieb zu verstehen, bleibt doch ein Rest von Unsicherheit zurück. Wilamowitz[20]) hat gewiß recht, wenn er sagt, daß ποθεῖν nur gebraucht wird von Dingen, die man ersehnt, weil man sie nicht hat. Das würde im vorliegenden Fall nicht zutreffen. Verdächtig ist ποθεῖν an dieser Stelle, weil es neben φείδεσθαι nicht paßt, das in der Verbindung mit βίος sehr gebräuchlich ist[21]), während ποθεῖν in diesem Sinn nicht vorkommt.

331,24. Nachdem das Stichwort zur endgültigen Behandlung des χρηματισμός gefallen und die Aufführung der Gründe des φόβος der Menschen in der bekannten Art des A. durch einen Hinweis mit ὅδε eingeleitet ist, müßte, so erwartet man, alsbald die Nennung der Gründe für den φόβος kommen. Aber es tritt ein retardierendes Moment ein in Form einer Frage (τί δ ἐστὶ ταῦτα;), die die ganze Abhandlung belebt und an eine gehaltene Rede erinnert. Diese stilistische Technik, nämlich an bedeutungsvollen Stellen die im Folgenden zu nennende Sache nicht nur durch einen pronominalen Hinweis, sondern durch eine förmliche Frage vorzubereiten, um dieser Sache so eine wirkungsvolle Einleitung vorausgehen zu lassen, die den Hintergrund abgibt, von dem sich das so Vorbereitete umso deutlicher abhebt, ist eine schon einmal beobachtete Tatsache (331, 13; 15). Es handelt sich um ein bewußtes Stilwollen des Verfassers; dieses wie auch manche andern Stileigentümlichkeiten lassen ihn als rhetorisch-stilistisch geschult erkennen. Zugleich beweisen die retardierenden Fragen, daß wir es bei der Schrift des A. mit einer ἐπίδειξις, einer ursprünglich gehaltenen Rede zu tun haben[22]).

331, 25. Nach der Frage werden als Antwort die einzelnen Punkte, die die Furcht des Menschen vor der Zukunft verursachen, folgerichtig im Nominativ aufgezählt. Infolge der Parenthese aber, innerhalb der der Verfasser selbst als Subjekt redet, wird die ganze angefangene Konstruktion umgeworfen. Nicht mehr der Nominativ der Frage τί, der in der Antwort sich fortsetzt, ist maßgebend, sondern der Nominativ des Verfassers wirkt viel stärker und wird nun richtunggebend für die weitere Fortsetzung der Antwort, die im Akkusativ erfolgt, anstatt in dem angefangenen Nominativ. Auch dieser Fall weist auf das gesprochene Wort oder dessen Imitation hin.

20) A. a. O. (o. S. 5).

21) Z. B. Sophokles, Phil. 749: μὴ φείσῃ βίου; Demosth. 60, 18: οὐδὲ τῆς ψυχῆς ἐφείσαντο.

22) Dabei muß allerdings die Frage offen bleiben, in welcher Form der Traktat veröffentlicht wurde, ob als einzelne Flugschrift oder etwa in einer Redensammlung oder auf welche Weise sonst.

331, 26. εὐλαβεῖσθαι (vorsichtig sein) und φυλάττεσθαι (sich hüten, vermeiden) kommen auch sonst in dieser Verbindung vor: Demosth. 54, 6: ἐκεῖνο ἁπλῶς ἐγνώκειν, τὸ λοιπὸν εὐλαβεῖσθαι καὶ φυλάττεσθαι μὴ πλησιάζειν τοῖς τοιούτοις.

331, 28. Durch die Rubrizierung entsteht eine umfassende Allgemeinbedeutung. Der Kreis der συμφοραί wird so viel weiter als vorher bei Nennung einzelner konkreter συμφοραί. Dieser allgemeine, umfassende Charakter der συμφοραί, der außerordentlich viel umschließt. erklärt nachher vor allem das, was mit dem Satz: πᾶς ἀνὴρ τοῦ πλούτου ὀρέγεται (29/30) gesagt ist. Sowohl πᾶς als πλοῦτος findet in dieser reichen Möglichkeit, sich zum Geldsammeln hinreißen zu lassen, seine hinreichende Begründung.

331, 29. In dem Satz πᾶς ἀνὴρ τοῦ πλούτου ὀρέγεται findet auch der Satz 331, 19/20 seine Beleuchtung: (χρήματα,) πρὸς ἃ πάντες διαφθείρονται.

332,1. Die Aenderung τό [τε] γῆρας κάκιον ὂν ἀνθρώποις καὶ ⟨τοῦ⟩ μὴ ἀθάνατον εἶναι würde dem Sinn nach sehr fein sein, würde vor allem die Härte des alleinstehenden κάκιον ὄν beseitigen. Gleichwohl ist κάκιον auch ohne eine Ergänzung zu verstehen, wenn man es nicht komparativisch faßt, sondern als „recht übel": „ein recht übles Ding für den Menschen . . . .". Deshalb ist obige von Wilamowitz[23]) gemachte Konjektur nicht nötig. Der Hauptgrund gegen sie ist jedoch der folgende. Von zwei Punkten ist die Rede: a) vom ἀγήρω εἶναι, b) vom ἀθάνατον εἶναι. In ganz genau derselben Weise werden diese zwei Punkte 332, 1/2 wieder aufgenommen. Außer dem Parallelismus der Stellung (vgl. unten A. 24) bleibt sogar die ausgesprochene Zweigliedrigkeit (. . τε . . καὶ . . .). Wollte man die Konjektur von Wilamowitz annehmen, so wäre das ganze parallel aufgebaute Gefüge dieses Satzes zerstört.

332, 2. Wilamowitz will, wie einst Brinkmann, die beiden Worte καὶ ἡ, von denen Diels das zweite streicht, entfernen. Doch braucht man das καί nicht zu streichen. Tatsächlich sind es zwei ganz verschiedene Punkte, die einander gegenübergestellt werden. Ihre sachliche Getrenntheit kann sehr wohl durch καὶ ἀμαθία καὶ συνήθεια ausgedrückt sein. Ebensowohl kann natürlich καί auch entbehrt werden. Bleibt jedoch die Ueberlieferung erhalten, so läßt sich der Text auch so ohne Schwierigkeiten verstehen. ἡ muß jedenfalls gestrichen werden.

332.2. Der Vorwurf der Torheit wiegt in der Zeit der Sophisten, wo die Vernunft, das Wissen, eine so große Rolle spielte, umso schwerer. Nur an einer Stelle noch, die ebenso wie hier von größerer Bedeutung ist, gebraucht der Verfasser so starke Worte (333, 37).

332,, 3. Wenn Wilamowitz sagt: „daß ταύτην περιποιεῖν das Leben meinen muß, während 331, 37 ψυχή stand", müsse eine grammatische Härte sein, so ist zu sagen, daß ταύτην sich allerdings auf ψυχή bezieht, und zwar wegen des ganz parallelen Aufbaus dieses und des vorher-

23) A. a. O. (o. S. 5). Alle künftigen Zitierungen des Namens beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf diese Seiten (Hermes 64, 1929, 478 ff.)

gehenden Satzes, mit dem Stichwort φιλοψυχία an der Spitze.[24]) Nun ist aber nach 331, 22 die Erhaltung der Seele gleich der Erhaltung des Lebens, also ψυχή dem Sinne nach identisch mit ζωή. Die Stelle ist also ohne Schwierigkeit zu verstehen und birgt keine Härte.

332, 3. περιποιεῖν ist genau dasselbe wie φείδεσθαι, das bisher gebraucht wurde: Xen. Oec. XI, 10, und II, 10: τὸν οὖν ἀπ' ὀλίγων περιποιοῦντα ἐλπίζω ἀπὸ πολλῶν γ' ἂν πάνυ ῥᾳδίως πολλὴν περιουσίαν ποιῆσαι. In übertragenem Sinn bedeutet es ebenfalls wie φείδεσθαν erretten, erhalten. Außerdem aber liegt in diesem Begriff das „Verschaffen": „erwerben, gewinnen". Damit stellt sich περιποιεῖν in die Nähe von ποθεῖν, das auf diese Weise etwas gestützt würde.

332, 3. Der eigentümliche Gebrauch von ἐπί mit Dativ findet sich auch bei Sophokles: Aiax 141:

ὡς καὶ τῆς νῦν φθιμένης νυκτὸς
μεγάλοι θόρυβοι κατέχουσ' ἡμᾶς
ἐπὶ δυσκλείᾳ . . .

332, 3/4. Für die sicher verdorbene Stelle stellt Wilamowitz die Verbesserung auf: ἀλλὰ μὴ ἀθάνατον ἀντ' αὐτῆς λείπεσθαι ⟨κλέος⟩, ἀντὶ θνητῆς οὔσης εὐλογίαν ἀέναον. Die Herstellung von λείπεσθαι aus λιπέσθαι ist gerechtfertigt, wenn auch λείπεσθαι in diesem Sinn äußerst selten ist; meist tritt dafür λιπέσθαι ein (Pape II, 26 s. v. λείπω: „Medium, bes. Aor. II., hinter sich zurücklassen, hinterlassen".). Bei λείπεσθαι entspricht das Präsens dem Präsens περιποιεῖν. — Fraglicher ist die andere Konjektur von Wilamowitz, die Einsetzung von κλέος. Der Satz kann verstanden werden auch ohne irgend eine Ergänzung: καὶ ἀμαθία καὶ συνήθειά ἐστιν, ταύτην (τὴν ζωὴν) περιποιεῖν ἐπὶ δυσκλείᾳ, ἀλλὰ μὴ ἀθάνατον (sc. ζωὴν) ἀντ' αὐτῆς (τῆς ζωῆς, ἣ ὑπάρχει μὴ ἀθάνατον εἶναι) λείπεσθαι, ἀντὶ θνητῆς οὔσης (sc. τῆς ζωῆς) εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν. Trotzdem macht die Konjektur den Satz deutlicher, ändert aber dem Sinne nach nichts, da die ἀθάνατος ζωή, allegorisch aufgefaßt, dasselbe ist wie ἀθάνατον κλέος. Nur ist sonst von Allegorisierung bei dem A. nichts zu bemerken. — Dagegen ist eine Interpretation möglich, welche dadurch, daß die bei dem Verfasser ungewöhnliche asyndetische Anreihung der beiden Glieder und die in dieser Form ebenfalls bei ihm ungewöhnliche pathetische und plerophorische Ausdrucksweise und Rede in Gleichnissen (ζωή = εὐλογία) wegfällt, die größere Wahrscheinlichkeit besitzt. Es wäre nämlich ἀθάνατον ἀντὶ θνητῆς οὔσης als Scholion aufzufassen, sodaß der Satz hieße: ἀλλὰ μὴ ἀντ' αὐτῆς (= δυσκλείας) λείπεσθαι εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν. Bei dieser

24) εἰ ὑπῆρχε τῷ ἀνθρώπῳ ἀγήρω τε εἶναι καὶ
ἐπεὶ ὑπάρχει (τῷ βίῳ) τό τε γῆρας καὶ
ἀθανάτῳ, συγγνώμη φειδομένῳ τῆς ψυχῆς.
μὴ ἀθάνατον εἶναι, ἀμαθία-συνήθεια περιποιεῖν ταύτην.

Interpretation bildet der Satz ἀλλὰ μὴ usw. nach Ausscheidung der Bestandteile des Scholions die natürlichste Fortsetzung nach δυσκλείᾳ.

6. Kapitel.

Forderung der Selbstbeherrschung gegenüber dem „Willen zur Macht".

(1) „Dementsprechend darf man ferner zum Mehrhabenwollen nicht ermuntern; auch darf man nicht meinen, die Macht, die man auf Grund seines Mehrhabenwollens besitze, sei Tüchtigkeit, während dagegen Unterwerfung unter die Gesetze Feigheit bedeute. Diese Meinung ist nämlich die verderblichste, und aus ihr entspringt nichts als das Gegenteil des Guten, nämlich Verderbtheit und Schaden. Wenn nämlich die Menschen von Natur nicht in der Lage waren, einzeln ihr Leben zu fristen, wenn sie sich zueinander gesellten, indem sie der Notwendigkeit nachgaben, wenn alles, was zur Erhaltung des Lebens gehört, von ihnen erfunden worden ist, ebenso die handwerksmäßigen Fertigkeiten, die zu diesem Zweck nötig sind; wenn es aber nicht möglich ist, daß sie miteinander zusammen sind und ohne Gesetz ihr Leben hinbringen (denn solch ein Leben werde ihnen ein größerer Nachteil als jenes, wo sie für sich einzeln dahinlebten): aus all diesen zwingenden Gründen also herrsche das Gesetz wie auch der Begriff des Gerechten über die Menschen, und das werde sich wohl keineswegs ändern; denn von Natur aus ist dies als starke Kraft verankert. (2) Wenn also einer etwa aufträte, der schon ursprünglich etwa eine solche natürliche Beschaffenheit hätte: äußerlich unverwundbar, ohne Krankheit und unempfindlich, von übernatürlicher Art und aus Stahl an Leib und Seele, so hätte (nachdem er aufgetreten ist) man vielleicht wohl meinen können, solch ein Mann komme ohne alles andere allein mit der Gewalt aus, die er auf Grund seines Strebens nach einer Machtstellung besitze, (da ja so einer ungestraft bleiben könne, auch wenn er sich dem Gesetz nicht unterwerfe): aber wer so denkt, der hat wahrhaftig eine unrichtige Meinung. (3) Denn wenn es auch so einen Menschen geben sollte, wie er tatsächlich wohl nicht vorkommt, so würde er zwar im Bund mit den Gesetzen und der Gerechtigkeit und, indem er deren Geltung stärkte und seine Leibeskraft anwendete für sie und für Dinge, die jene unterstützten — also auf diese Weise könnte er sich zwar halten, auf eine andere Weise aber wird er wohl nicht Bestand haben. (4) Denn es würde weiter gar nichts brauchen als daß alle Menschen einem Mann von solcher Beschaffenheit gegenüber als Gegner aufträten vermöge ihrer guten gesetzlichen Ordnung, und die große Menge würde wohl durch List oder Gewalt ihn überwinden und auch einem solchen Menschen überlegen sein. (5) So zeigt es sich, daß auch sogar die Gewalt im eigentlichen Sinn genommen (ὅπερ δὴ κράτος ἐστί) sich nur halten kann durch das Gesetz und infolge von Gerechtigkeit." (332, 5—25).

Die allgemeine Forderung der Selbstbeherrschung im Streben nach Tüchtigkeit (4./5. Kap.) wird begründet durch die Darlegung der Notwendigkeit des Ergebnisses der Tüchtigkeit, nämlich der gesetzlichen Ordnung. Zugleich wird die Forderung der Selbstbeherrschung weitergeführt und die Konsequenz aus ihr gezogen, das Verbot jeglichen Machtstrebens zu egoistischen Zwecken.

Der 6. Abschnitt handelt vom Willen zur Macht; das Stichwort erscheint gleich zu Anfang: πλεονεξία (332, 5). Im 4. und 5. Abschnitt der Schrift war strengste Selbstbeherrschung gefordert worden, durch die der Mensch jederzeit bereit sein soll, alles um den Preis der „Tüchtigkeit" hinzugeben, Besitz und sogar das Leben. Im letzteren Fall erreicht er den Gipfel des wahren Ruhms, ewige, unvergängliche εὐλογία. Das Streben nach Ruhm zieht in der Preisgabe des Lebens um der Tüchtigkeit willen die letzte Konsequenz aus der selbstbeherrschten Haltung gegenüber dem Besitz. Die Selbstbeherrschung gegenüber dem Besitz ist jedenfalls die grundlegende Forderung, die allerdings die andere dem Leben gegenüber einschließt. Denn Liebe zum Leben ist nur bei vorhandenem Besitz möglich; damit ist gesagt, daß die Forderung des Willenseinsatzes gegenüber der Liebe zum Leben nicht selbständig bestehen kann, sondern nur in Abhängigkeit von der andern, eigentlich selbständigen, primären Forderung, κρείσσων τῶν χρημάτων zu sein. — Die Liebe zum Geld bringt die Liebe zum Leben mit sich, ist also das Grundübel. Der Erfolg ist das Erstreben einer falschen Ehre, die nur auf Aeußerlichkeiten beruht, ohne sich um die ἀρετή zu mühen.

Schon das ist ein Grund, die Liebe zum Geld abzulehnen. Weiterhin aber ist jene falsche Ehre geradezu verwerflich, weil der Erfolg durch Mittel zustandegekommen ist, die durch ihre Anwendung die schlimmsten Folgen haben. Wie schon 331, 31 f. gesagt wurde, besteht die anfechtbare Ehre in einer gewissen überlegenen Stellung den andern gegenüber (δυναστεῖαι); das Mittel zu ihrer Erreichung ist das Geld. Die Entwicklung geht folgendermaßen vor sich. Wird der Gewohnheit, Geld aufzuspeichern, nicht rechtzeitig durch einen starken Willen entgegengetreten, der das Herz freihält für außermaterielle Interessen, so wird der Wunsch, die gegenwärtige Lebenshaltung zu verbessern, durch den immerwährenden Vergleich mit andern, sozial Höhergestellten so unwiderstehlich, daß der Mensch dieser Unzufriedenheit nachgebend allmählich zwangsläufig immer mehr Mittel zusammenzuraffen strebt, um dem Vergleichsgegenstand möglichst rasch näherzukommen. Dieser Vorgang wird unfehlbar eintreten, wenn nicht die Selbstbeherrschung ihn unmöglich macht. Denn in jenem Vorgang äußert sich „ein psychischer Trieb, der unausrottbar in des Menschen Brust lebt, er sei arm oder reich. Es ist der Trieb nach Glückserhöhung, der Wunsch, mehr zu besitzen und mehr zu genießen, als der gegebene Augenblick es ermöglicht; — jenes ewige Sehnen des Menschenherzens, welches den einzelnen mit der Stellung, die er

seinen Mitgeschöpfen gegenüber einnimmt, sich nicht begnügen läßt und ihn immer wieder antreibt, eine andere zu begehren, die in irgend einem Sinn günstiger ist . . . . Die Gleichheit mit dem Höheren ist das erste sich darbietende Ziel, in dessen Erreichung der Trieb nach eigener Erhöhung sein Genüge sucht. Der Niedere will zunächst dem Höheren gleich sein. Wie aber, wenn er ihm gleich geworden ist? Wird er sich damit bescheiden, auf der Staffel der Glücksleiter, die er erstiegen hat, stehen zu bleiben? Das ist durchaus gegen die Erfahrungen, die man noch zu allen Zeiten mit der Schrankenlosigkeit der menschlichen Begierden gemacht hat, . . . Diese Erfahrungen zeigen, daß das, was für den Niederen früher der Inbegriff seines Strebens gewesen, nun sofort wieder der Ausgangspunkt für neues Begehren wird . . . Ist man dem andern gleich geworden, so möchte man auch schon Herr sein. ‚Man begehrt' — wie Plato treffend bemerkt — ‚nicht nur Hab und Gut der andern, sondern sogar sie selbst' (Staat 423 A)". Pöhlmann a.a.O. (o. S. 35), 411/12.

Die letzten Worte deuten in eine neue Richtung. Der geschilderte „psychische Trieb" ist nicht allein der Drang der Menschen, die Lebensverhältnisse durch Zusammenraffung immer größerer Summen an die Lebenshaltung Höherstehender anzugleichen und womöglich noch weiter zu heben, sondern Hand in Hand mit diesen materiellen Gesichtspunkten geht die Erwägung, daß durch gesteigerten Geldbesitz zum Zweck erhöhten Lebensgenusses auch eine gewisse Ueberlegenheit außermaterieller Art über den Uebertroffenen gewonnen sei. Der Besitz hat damit nicht allein den ursprünglichen Zweck, sondern auch den, Maßstab der Macht zu sein und diese noch weiter zu steigern.

Der Ehrgeiz des Menschen hat also nun das Ziel, durch Erreichung eines möglichst großen Besitzes eine immer größere Zahl seiner Mitmenschen an Reichtum zu übertreffen. Schon allein in der Tatsache, daß er damit eine höhere Stellung ihnen gegenüber einnimmt, liegt der Anlaß zur Bewunderung seitens der Menge, die die finanzielle Leistungsfähigkeit, das zielbewußte Streben und den tatsächlichen Erfolg notwendigerweise anerkennen muß: die finanzielle Ueberlegenheit wirkt auf deren Besitzer als Ehre, Anerkennung, Ruhm. Die Ueberlegenheit ist zugleich aber ein neuer Anstoß zu weiterem Streben, teils infolge des unersättlichen menschlichen Ehrgeizes, teils weil die eigene Ueberlegenheit die andern anspornt, sie ihrerseits zu übertreffen. Damit stellen diese eine ständige Gefahr für die eigene Ueberlegenheit dar, der nur durch unentwegtes Weitertreiben derselben begegnet werden kann. Der Anstoß liegt weiter in dem Trieb des Menschen nach Freiheit, der hier in der Form der Begierde, die andern von der eigenen Stellung beherrscht zu sehen, auftritt.

Finanzielle Ueberlegenheit bedeutet nicht allein eine tatsächliche Machtstellung gegenüber den andern, die in sich ihren Sinn hätte. Sie bietet vielmehr die Möglichkeit intensiver Ausnutzung zu Gunsten weiterer Steigerung dieser Machtstellung. Weil alle den Trieb nach Geld haben, um ihre Lage zu heben und andern so gleich zu kommen, sind sie um Geld bereit, jede Forderung, die ein πλούσιος an sie stellt, zu

erfüllen. Damit tritt der Besitz auf nicht nur wie vorher als Gegenstand der φιλοτιμίαι, ζῆλοι, δυναστεῖαι (331, 31/32), sondern auch als Mittel. Zugleich stellt die finanzielle Ueberlegenheit eine noch viel allgemeinere Machtstellung dar, nämlich in bezug auf die Wirtschaft, die weithin vom Kapital abhängig ist; in Wahrheit also bildet ein großer Besitz in jeder Beziehung eine große Macht, die aber die Begierde nach Macht, die mit dem Trieb nach Erhöhung der Lebensbedingungen parallel geht (vgl. die letzten Sätze der angeführten Worte Pöhlmanns), nur noch mehr anstachelt.

Die Machtstellung, die sich auf den Besitz gründet, ist neben allem andern deshalb abzulehnen, weil in der Möglichkeit, den Besitz zu weiterer Steigerung desselben anzuwenden, die Gefahr liegt, daß diese Anwendung weitere Ziele hat, als sie durch die Verfassung erlaubt sind, und daß sie diese Ziele erreichen kann, weil sie mit der Geldgier, dem allgemein-menschlichen „psychischen Trieb", rechnet und sich seiner bedient. Tatsächlich bedeutet die Macht des Besitzenden eine einflußreichere Stellung als die Gesetze selbst. Aber das gilt nur, wenn derjenige, der mittels seines Besitzes ein ungesetzliches Ziel erreichen will (und das will er bestimmt, denn sein Ehrgeiz, sein Machttrieb läßt sich durch Gesetze keine Schranken auferlegen)[1]), wirklich mit der Verderbtheit der Allgemeinheit rechnen, sie also durch Geld für seine Ziele verwenden kann: der Egoismus arbeitet mit Hilfe des Egoismus der andern.

Nun ging aber voraus die Forderung an jeden Bürger, gegenüber dem Geld Selbstbeherrschung zu bewahren. Unter dieser Voraussetzung ist der Besitz Einzelner als Mittel egoistischer Machterhöhung wirkungslos. Die wirtschaftliche Abhängigkeit weiter Kreise vom Kapital genügt nicht, wenn diese Kreise nicht selbst in egoistischem Sinn verderbt sind.

Mit der Voraussetzung allgemeiner Selbstbeherrschung gegenüber dem Geld ist nach des A. Meinung auch die weitere Voraussetzung gegeben, daß als Ziel des Ehrgeizes jedes Einzelnen die ἀρετή gilt. Diese schließt wieder ein die unbedingte Gesetzestreue. Sucht deshalb ein Besitzender seine widergesetzlichen Ziele zu erreichen, trotzdem die Anwendung des Geldes zu diesen Zwecken versagt, so wird, falls jener mit Gewalt vorgehen sollte (und ein anderer Weg bleibt ihm kaum), das Gesetz einschreiten, das das Wohl der Gesamtheit verbürgt, damit also individuelle Interessen, die sich auf Kosten der Gesamtheit breitmachen wollen, ausschließt. Und falls infolge besonderer Verhältnisse die gesetzliche Gewalt nicht stark genug sein sollte, so tritt die ge-

1) Zu dem wahnsinnigen Streben nach mehr Macht tritt noch die Meinung (die aus dem Bewußtsein der bereits erreichten Machtstellung und aus dem Vertrauen auf die eigene Leistungsfähigkeit als stolzes Selbstbewußtsein hervorgeht), nach der ein solcher Mensch alles, was ihn in seinem Trachten beschränken will, etwa gerade Gesetz und Recht, als Einengung seines zielbewußten Willens, das Nachgeben diesen vermeintlichen Beschränkungen als unehrenhafte, feige Handlungsweise empfindet. In schrankenloser Konsequenz besteht für ihn der wahre Manneswert, der wahre Mut.

samte Bürgerschaft als Hüter des Gesetzes auf und macht jene egoistischen Bestrebungen unmöglich, und zwar auch in dem für die Gesetze ungünstigsten Falle (332, 15 f.).

Damit ist gesagt, daß der Erfolg jeglichen Machtstrebens zu egoistischen Zwecken von vornherein unmöglich wird, immer unter der Voraussetzung der allgemeinen Gesetzlichkeit des Staats. Ist aber keine Aussicht auf Erfolg vorhanden, so ist die πλεονεξία sinnlos, abgesehen davon, daß sie schlecht ist, weil sie unsozial ist.

Positiv ergibt sich aus diesen Gedankengängen Folgendes (332, 18 ff.): Das Vorhandensein und die Ausübung einer überdurchschnittlichen Fähigkeit, auch die Anwendung eines überdurchschnittlichen Besitzes, ist im verfassungsmäßigen Zustand eines Staats nur möglich, wenn die Anwendung zu Gunsten der Gesamtheit geschieht; das aber ist, wenn eine möglichst große Zahl von Bürgern Nutzen davon haben soll, nur möglich, indem für immer weitere Steigerung der Macht der Gesetze und damit für immer größere Garantie des allgemeinen Wohls gesorgt wird. Nur so kann sich eine Machtstellung halten, mag sie sich nun gründen, worauf sie will (332, 24 f.).

Zusammenfassend kann gesagt werden: der 6. Abschnitt knüpft an den vierten unmittelbar an, indem der Ausgangspunkt für das Uebel der Pleonexie die durch das Anhäufen von Schätzen erzeugte Liebe zum Geld ist, von dem aus es zu φιλοτιμίαι, ζῆλοι, δυναστεῖαι kommt (331, 31), d. h. eben zur Pleonexie. Zugleich bildet der 6. Abschnitt die Begründung für die im vierten aufgestellte Forderung, κρείσσων τῶν χρημάτων zu sein [2]), und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal nämlich ist eine Vergewaltigung der Gesamtheit durch einen Einzelnen mit Hilfe besonderer, außerordentlicher Fähigkeiten und Kräfte nicht möglich, da die Gesamtheit, wenn sie wirklich gesetzestreu ist, für ihr Wohl wacht. Damit ist das Verlangen der Selbstbeherrschung als A l l g e m e i nforderung begründet. Andererseits wird gezeigt, daß unter Voraussetzung allgemeiner Gesetzlichkeit das Erstreben einer besonderen Machtstellung in egoistischem Sinn, etwa durch Besitzansammlung seitens eines Einzelnen, sinnlos ist, weil Erfolglosigkeit sicher ist. Damit ist die Forderung der Selbstbeherrschung (besonders gegenüber dem Geld) als E i n z e l forderung begründet. Beides geht eng verbunden nebeneinander her. Bei allgemeiner Gesetzlichkeit ist die Ungesetzlichkeit eines Einzelnen selbst im ungünstigsten Fall unmöglich. Daß aber bei allgemeiner Ungesetzlichkeit dem Egoismus des Einzelnen größte Entfaltungsmöglichkeit gegeben ist dadurch, daß mit der Ungesetzlichkeit die Selbstbeherrschung fehlt, und daß deshalb der Besitz eine ungeheure Bedeutung gewinnt, das führt der 7. Abschnitt aus, der als Gegenstück mit dem 6. eng zusammengehört [3]).

2) Die bereits im Abschnitt 4 begründet worden war damit, daß der Erfolg der Liebe zum Geld eine falsche δόξα sei, und daß deshalb der Sinn für den wahren Ruhm verloren gehe.

3) Genauer: der erste Teil des 7. Abschnitts schildert die Folgen des in Abschnitt 6 vorausgesetzten Zustands: der zweite Teil (ἀνομία) bildet erst das eigentliche Gegenstück zu jener Einheit v. Abschn. 6 u. 7 Anf. (332, 5—333, 17).

Der Verfasser benützt die Gelegenheit, wo er von der Macht eines gesetzlichen Zustandes gegenüber egoistischen Bestrebungen Einzelner spricht, dazu, die Bedeutung der gesetzlichen Ordnung eingehender darzustellen, als notwendiger Vorbedingung für das Wohl der Gesamtheit und damit auch des Einzelnen. Zugleich soll damit die Ursprünglichkeit und deshalb Naturgemäßheit der gesetzlichen Ordnung gezeigt werden: daher die Skizze einer Kulturentstehungstheorie (332,8ff.).

Die Ausführung des A. zeigt deutlich Züge des Uebernommenen, vorher schon Ausgebildeten. Der A. ist zweifellos dem Protagoras verpflichtet, dessen Mythus bei Plato Prot. XI/XII (320 C—323 C) überliefert ist[4]). Der A. folgt genau diesem Vorbild. Die Entwicklung innerhalb des Mythus in ihren einzelnen Phasen läßt sich bei beiden Schriftstellern gut verfolgen.

Die erste Stufe des Menschendaseins, die bei dem A. erscheint, ist die des καθ' ἕνα ζῆν, die bei Protagoras (322 A) als ᾤκουν σποράδην gekennzeichnet wird. Schon auf dieser Stufe ist bei Protagoras vorhanden die ἔμπυρος τέχνη καὶ ἡ ἄλλη ἡ τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσις. Beim A. dagegen wird diese erst auf der nächsten auftretend gedacht; was Plato wie zitiert formuliert, drückt der A. aus: πᾶσα ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς ταύτην. Die Bedeutung dieser beiden Substantive ist zunächst nicht ganz klar, sie wird es erst bei näherem Vergleichen mit der andern Fassung. Damit, daß bei Plato gesagt wird: καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ηὕρετο, wird sehr deutlich ζωή in Verbindung mit εὕρηται bei dem A. in diesem Sinn erklärt. ζωή ist also das Leben und alles, was zu seinem Unterhalt notwendig ist. Die Menschen wissen und haben das herausgefunden, womit sie sich nähren sollen, auch daß sie sich das Leben erhalten können nur, wenn sie entsprechende Schutzmaßregeln beobachten (Bekleidung, Wohnung). Um aber dieses Wissen in die Wirklichkeit umzusetzen, kommt bei Prot. die ἔμπυρος τέχνη, bei dem A. τεχνήματα πρὸς ταύτην hinzu, die technische Möglichkeit, die Erkenntnisse, die sich aus der Ueberlegung des Menschen ergaben, die „Erfindungen", auch in die Wirklichkeit zu überführen.

Abgesehen davon, daß das eben Besprochene bei Plato und dem A. zur ersten bzw. zweiten Stufe zählt, tritt bei beiden nun die zweite Stufe ein, die gekennzeichnet ist bei dem A. durch συνῆλθον, bei Plato durch ἀθροίζεσθαι. Der Grund für die Vereinigung ist bei beiden der gleiche, nur ist er bei dem A. sehr summarisch ausgesprochen mit εἰ γὰρ ἔφυσαν ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, während Plato das noch mehr ausmalt: ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων usw. — Die nächste Stufe der Entwicklung wird eingeleitet durch die Unmöglichkeit des Zusammenlebens: Plato: ἠδίκουν ἀλλήλους, A.: σὺν ἀλλήλοις εἶναι οὐχ οἷόν τε: ζημία. — Die Zwischenstufe, daß die Menschen sich wieder zerstreuen (πάλιν σκεδαννύμενοι), hat nur Prot., dagegen ist natürlich das Endresultat wieder beiden gemeinsam: Plato: αἰδώ τε καὶ δίκην, A.: τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον, wobei νόμος des A. = δίκη des Prot.,
δίκαιον des A. = αἰδώς des Prot. ist.

4) Allerdings entkleidet der A. den Protagoreischen Stoff alles Mythischen.

Das Ergebnis des Mythus ist: das Herrschen von Gesetz und Recht wird als unumschränkte Gewaltherrschaft dargestellt (332, 13: ἐμβασιλεύειν. βασιλεύς und τύραννος ist nahezu gleichbedeutend: 333, 36), deren Berechtigung in ihrer Naturgegebenheit liegt [5]). Diese Gewaltherrschaft besteht aber zum Vorteil der Menschen, der Gesamtheit wie des Einzelnen.

Aus dem Absatz 332, 8—14 ergibt sich: Gesetz und Recht müssen herrschen, und zwar so, daß für alle Mitglieder einer Gemeinschaft ein und dasselbe Recht gilt. Erst so kann überhaupt ein Staatswesen entstehen, das seinerseits wieder eine Notwendigkeit für die Menschen ist, weil sie ohne ein geordnetes Gemeinwesen der Vernichtung durch Krankheiten, durch wilde Tiere und andere Dinge zum Opfer fielen, die nur durch den Zusammenschluß einer Vielheit von Menschen zum Zweck gegenseitiger Hilfe ferngehalten werden können. Aber das Zusammenschließen dieser Vielheit allein genügt nicht, weil jeder als Mensch seinen eigenen Neigungen und Trieben nachgibt, ohne Rücksicht auf andere, wenn er nicht gezwungen wird, sich Beherrschung aufzuerlegen, indem er sich nach Normen richtet, die ebenso auch für alle andern verbindlich sind. Auf diese Weise entsteht auch bei großen Anhäufungen von Menschen doch eine gleichgerichtete, feste Linie, die von jedem eingehalten wird; es sind gleichsam Schranken vorhanden für jeden einzelnen Bürger, die verhindern, daß das Verderbliche einer Gemeinschaft sich auswirkt, während dem Nützlichen, das auf der andern Seite aus dem Zusammenschluß der Menschen sich ergibt, freier Spielraum gelassen wird. Diese Schranken, die dem Individualismus des Einzelnen gesetzt sind und die ihm zum Bewußtsein bringen sollen, daß er in einer Gemeinschaft steht und ihr verpflichtet ist, wenn es ihm gutgehen soll, werden gebildet durch die Gesetze und durch das, was über die Gesetze hinausgeht, was das Rechtsgefühl des Einzelnen umschließt, wie es durch die Tradition und Erziehung im Zusammenhang mit dem fixierten Recht sich gebildet hat, durch die ungeschriebenen Gesetze, die αἰδώς bei Protagoras.

Wenn die Gesamtheit der Mitglieder einer Gemeinschaft in ganz gleicher Weise dem Gesetz und Recht vollkommen Folge leistet, dann ist der Zustand der εὐνομία erreicht: d. h. die individualistischen Interessen, der Egoismus der Einzelnen findet in genau geregelter Weise seine Grenze an den festgelegten Normen, die von keinem überschritten werden können, wenn er sich nicht schweren Strafen aussetzen will, die ebenfalls im Gesetz ausgesprochen sind und die Herrschaft desselben gewährleisten. Schon die Furcht vor den gesetzlichen Strafen macht ein Uebertreten der Gesetze zur Ausnahme (331, 26). Ein wirkliches Uebertreten wird geahndet, sodaß es voraussichtlich nicht mehr vorkommt.

Herrschaft eines Einzelnen über die andern zu deren Nachteil ist unmöglich. Eine Machtstellung gibt es nur, wenn sie zum Nutzen der Gesamtheit angewandt wird, der durch das Medium der Gesetze, die

5) Ein gewichtiges Argument in der Epoche der Sophistik (Naturrecht wird nicht ungestraft übertreten: Antiphon Oxyrh. Pap. XI, 1364; XV, 1797).

gestärkt werden sollen, wirksam wird. Eine Machtstellung ist lediglich bei sozialer Betätigung berechtigt und möglich. — Damit, daß eine Ueberdurchschnittspersönlichkeit für Recht und Gesetz eintritt, erhalten die Gesetze in den Augen der Menge eine umso größere Bedeutung, die ihrerseits wieder weite Kreise für die Gesetze gewinnt. In einer solchen Festigung der Gesetze (332, 19: κρατύνων) liegt die wahre und einzig berechtigte Machtstellung. Aber abgesehen von der ἀρετή als Einzelforderung, wie sie hier zutage tritt, wird die ἀρετή nach wie vor allgemein, von jedem Bürger gefordert. Nur so kann ja eine staatliche Gemeinschaft entstehen, die die Gewähr gegen Vergewaltigung durch einen einzelnen Machtmenschen bietet.

Da der Erfolg allgemeiner Gesetzlichkeit dem A. als Ziel bei seinen Ausführungen vorschwebt, so ist der erste Teil des 7. Abschnitts hier noch kurz heranzuziehen. εὐνομία muß nach dem 7. Abschnitt das Ideal jedes Bürgers sein, zunächst um seiner selbst willen, was aber dann auch das Wohl der Gesamtheit mit sich bringt. Also nicht einseitig vom egoistischen Standpunkt aus empfiehlt der A. die εὐνομία, sondern, trotzdem das Glück und Wohlsein wenigstens Einzelner auch auf dem Wege der Gewalt erreicht werden könnte, tritt er dennoch für dieses System ein, da es das Glück aller verbürgt; und eben an diesem Zustand, wo alle zufrieden sind, liegt ihm: πλείστοις ὠφέλιμος. Weil das Wohl und Glück des Einzelnen eng mit dem Wohl der Gesamtheit zusammenhängt und dieses wieder mit der Tatsache eines durch Gesetze wohlgeordneten Staatswesens, deshalb fordert er, daß jeder ἐγκρατής sei, d. h. daß jeder in irgend einer Art und Weise die ἀρετή verfolge, die eben in einem Eintreten für Recht und Gesetz besteht; deshalb fordert er auch, daß, wenn einer eine besondere Fähigkeit besitze, er diese im Interesse der Gesetze verwende, weil die Herrschaft von Gesetz und Recht gemeinschaftbildend wirkt (331, 17: συνοικίζον καὶ συνέχον) und das Wohl des Einzelnen bewirkt. — Die Ueberlegungen des A. bewegen sich also in einem kreisförmigen Verlauf. Jede Forderung ist die Bedingung der folgenden, bis schließlich der Kreis in sich selbst zurückkehrt und das letzte Resultat gleich dem anfangs aufgestellten Ziel ist. Aus allem aber hebt sich als beherrschender und leuchtender Mittelpunkt die ἀρετή heraus als das Ideal der Gesetzestreue und Gerechtigkeit.

332, 6. ἀρετή ist hier nicht im Sinn der spezifischen ἀρετή des A. gebraucht, sondern, da die Stelle, wo es vorkommt, ja eine allgemeine Meinung ausspricht, ist ἀρετή auch im Sinn der allgemeinen Tüchtigkeit, der gewöhnlichen ἀρετή zu fassen.

332, 7. πονηροτάτη — ἐξ αὐτῆς: der Erfolg ist für die Beurteilung einer Sache als gut oder schlecht maßgebend (Abschnitt 3).

332, 8. εἰ: vgl. Kühner-Gerth[3] II, 2, 481: „Häufig wird statt eines grundangebenden Adverbialsatzes mit ἐπεί, ἐπειδή ein konditionaler Adverbialsatz mit εἰ gebraucht, wenn man den Grund nicht auf einen bestimmten Fall beziehen, sondern ihn als einen allgemeingültigen bezeichnen will."

332, 11. διαιτᾶσθαι: wenn schon das reine Vegetieren ohne Gesetze nicht möglich ist, wie unmöglich dann erst das eigentlich lebenswerte Leben als Mensch!

332, 16. ἐνόμισε ἄν und οἴεται stehen als 2 verba finita unvermittelt nebeneinander. Die Fortsetzung des Bedingungssatzes wäre eigentlich: „So könnte ihm dennoch nicht die Macht auf Grund seiner Pleonexie genügen; glaubt aber jemand das doch, so ist er mit seiner Meinung im Irrtum". Bei der Länge des Satzes und durch die dazwischentretenden anderen Gedanken ist die Durchführung gestört und die Konstruktion verwirrt. — Der Abschnitt 6 zeigt auch sonst den lebhaften, vorwärtsdrängenden Charakter der gesprochenen Rede, die nicht in Perioden sich abwickelt.

332, 17. ὑ οδύνω ist in diesem Sinn („sich ducken unter etwas") selten, mit einem abstrakten Objekt (νόμος) nie vorkommend.

7. Kapitel.

Εὐνομία als Ziel der ἀρετή.

„(Es sei aber der Mühe wert, auch noch Folgendes bezüglich der guten gesetzlichen Ordnung wie auch der Ungesetzlichkeit zu erfahren, wie groß ihr Unterschied gegeneinander sei, und daß die gesetzliche Ordnung (die Gesetzlichkeit) das größte Gut sei für das Individuum und für die Gesamtheit, die Ungesetzlichkeit aber das größte Uebel. Denn sogleich ergeben sich aus der Ungesetzlichkeit sehr große Nachteile. Wir wollen zunächst dartun, was es mit der Gesetzlichkeit auf sich hat, was ja für uns wichtiger ist)."

(1) „In erster Linie bildet sich auf Grund der Gesetzlichkeit eine Atmosphäre des Vertrauens, die für alle Menschen ganz wesentlich von Nutzen ist, und dieser Vorgang (πίστις ἐγγίγνεται) gehört zu den ganz großen Gütern. Denn infolge des Vertrauens kommt das Geld unter die Leute, und so kann es auch wenig sein, es reicht doch aus, wenn es kursiert; ohne Vertrauen aber wird es wohl nicht hinreichen, wenn es auch in großen Mengen vorhanden ist. (2) Auch die äußeren Glücksumstände bezüglich Vermögen und Lebenshaltung, die guten wie die schlechten, werden infolge der Gesetzlichkeit für die Menschen auf die angenehmste Weise geregelt. Denn diejenigen, die in glücklichen Verhältnissen lebten, genössen ihren Wohlstand in Sicherheit und ohne daß sie seinetwegen verfolgt würden, und auf der andern Seite hülfen die im Wohlstand Lebenden denen auf, die nicht mit Glücksgütern gesegnet seien, und zwar geschehe das infolge des wirtschaftlichen Verkehrs und dazu des Zustandes des Vertrauens, was alles eine Folge der Gesetzlichkeit ist. (3) Weiter werde wegen der Gesetzlichkeit den Menschen ihre Zeit, wenn man auf die Staatsangelegenheiten blicke, müßig, während sie bezüglich der Hantierungen des täglichen Lebens arbeitsreich werde. (4) Im Zustand der Gesetzlichkeit seien die Menschen frei von der unangenehmsten Sorge, beschäftigten

sich aber mit der angenehmsten. Die Sorge um Staatsangelegenheiten sei nämlich die unangenehmste, die um Arbeit und Geschäft die angenehmste. (5) Und wenn sie sich zum Schlummer niederlegen wollten, der ja eine Erholung von den Widerwärtigkeiten für die Menschen ist, dann könnten sie sich niederlegen ohne Befürchtungen, nur mit sorgenfreien Dingen im Kopf, und wenn sie vom Schlafe aufstünden, seien sie weiter in der gleichen Stimmung; und sie würden nicht plötzlich [1]) in Schrekken versetzt und befürchteten nicht infolge eines Umschwungs der politischen Verhältnisse, der anbrechende Tag sei gleich (gewiß) ein ganz unheilvoller, sondern furchtlos in kummerfreien Gedanken um die Geschäfte des täglichen Lebens seien sie, ihre Mühe und Arbeit aber machten sie sich leichter dadurch, daß sie dafür mit vertrauensvollem und erwartungsgläubigem Hoffen schon Güter als Gegenwert empfingen. Von dem allem sei die Gesetzlichkeit die Urheberin. (6) Auch das, was dem Menschen die größten Nachteile bringe, der Krieg, der nur zum Chaos (Verwirrung, Umsturz) und zur Unfreiheit führe, auch das also trete für ein gesetzloses Volk eher ein, für ein gesetzliches aber weniger leicht. (7) Und auch viele andere Vorteile liegen in der Gesetzlichkeit, die der Lebensgestaltung förderlich und Trost und Erquickung über Schweres hinweg sind. — Die Nachteile aber, die aus der Ungesetzlichkeit sich ergeben, sind folgende. (8) Zunächst haben die Menschen keine Zeit für die Geschäfte des täglichen Lebens und sie kümmern sich um das Unangenehmste, um Staatsangelegenheiten, nicht aber um Arbeit und Geschäft, und das Geld stapeln sie auf infolge des allgemeinen Mißtrauens und des mangelnden Wirtschaftsverkehrs, und bringen es nicht unter die Leute, und so wird es selten, wenn es auch in großen Mengen vorhanden ist. (9) Und die äußeren Glücksumstände, die schlechten und die guten, bewirken das Gegenteil. Denn der Wohlstand ist nicht sicher in dem Zustand der Gesetzlosigkeit, sondern wird verfolgt, schlechte Verhältnisse aber werden nicht abgewehrt, sondern verstärkt infolge des mangelnden Vertrauens und Wirtschaftsverkehrs. (10) Der Krieg von außen her und die Auflehnung im Innern wird aus dem gleichen Grund eher entfacht, und wenn es nicht schon früher geschehen ist, so geschieht es nun. Es ist so, daß man fortwährend in politischen Umtrieben sich befindet infolge der gegenseitigen Anfeindungen, um derentwillen man fortwährend auf der Hut sein müsse und seinerseits wieder gegen die andern wechselseitig entgegengerichtete Nachstellungen betreibe. (11) Und wenn die Menschen erwachten, so warteten auf sie keine angenehmen Sorgen, und sie legten sich zum Schlafen nieder nicht wie in einen angenehmen Zufluchtsort, sondern als in einen fürchterlichen (angstvollen). Und das Erwachen, voll Angst und schreckhaft, bringe dem Menschen die plötzliche Erinnerung an seine Leiden. Das entsteht aus der Gesetzlosigkeit, und auch all die andern obenerwähnten Nachteile entspringen aus ihr. (12) Es entsteht aber auch die

---

1) ἐξαπιναίως konjiziert Blaß; doch paßt das ungewöhnliche ἐξάπινα besser als ἐξαπιναίως in der Umgebung des seltenen ἔμφοβος und des späten Gebrauchs von καθίστασθαι für γίγνεσθαι: alles ist absichtlich ungewöhnlich; vgl. u. S. 93.

Tyrannis, ein Unglück von eben solcher Größe und Beschaffenheit, nur aus der Gesetzlosigkeit. Manche Menschen glauben nun aber (ihre Vermutung ist jedoch falsch), ein Tyrann habe seine Ursache in anderen Dingen, und die Menschen würden ohne ihre Schuld der Freiheit beraubt, vielmehr vergewaltigt von jenem, nachdem er sich zum Alleinherrscher gemacht; die so denken, überlegen nicht richtig. (13) Denn wer meint, ein König oder ein Tyrann entstehe auf einem anderen Boden als auf dem der Gesetzlosigkeit und der Machtgier, der ist ein Tor. Wenn nämlich einmal alle sich der Schlechtigkeit zugewandt haben, dann tritt das ein. Die Menschen sind ja nicht in der Lage, ohne Gesetz und Recht zu leben. (14) Wenn nun also diese beiden Mächte aus der Menge verschwunden sind, Gesetz und Recht, dann gehe nunmehr der Schutz für sie und die Aufsicht auf einen Einzigen über. Wie sollte denn anders die Alleinherrschaft in die Hand eines Einzelnen geraten, wenn nicht nach Entfernung des Gesetzes, das der Menge zuträglich ist? (15) Der Mann, der den Rechtszustand auflösen und das Gesetz, das allen gemeinsam und zuträglich ist, beseitigen wollte, müßte eine Stahlnatur sein, wenn er beabsichtigte, diese beiden Kräfte im Gegensatz zu der Menge, als Einer gegen viele, zu entfernen; (16) ein Mensch aber aus Fleisch und Blut und von Natur den andern ähnlich wird das wohl nicht tun können; im Gegensatz dazu aber (umgekehrt aber), wenn er das, was aufgehört hat, zu existieren, wieder einsetzte, dann könnte er wohl Alleinherrscher werden; aus diesem Grund merken es manche Menschen nicht, wenn das geschieht.“ (332, 26 bis 334, 10).

Die Vorteile der Gesetzlichkeit und die Nachteile der Ungesetzlichkeit werden einander gegenübergestellt. Die letzte, aber notwendige Konsequenz der Ungesetzlichkeit ist die Tyrannis; Ungesetzlichkeit und Tyrannis sind nur möglich, wenn nicht jeder Einzelne gesetzestreu ist, sodaß eine machtgierige Persönlichkeit allmählich weitere Kreise, die sich nicht zu beherrschen wissen bezüglich Geld und Macht, mitreissen kann. So wird langsam die allgemeine Ungesetzlichkeit herbeigeführt, die gegen egoistische Ausbeutung des Volkes durch Einzelne keinen Schutz gewährt.

Es wurde bereits gesagt, daß im 6. Abschnitt der Fall vorausgesetzt ist, in dem die Forderung der Tüchtigkeit und damit der Selbstbeherrschung in der Machtgier von jedem einzelnen Bürger erfüllt wird. Die Folge ist dann Gesetzlichkeit des Staats, Ausschluß selbstsüchtiger Interessen, gemeinnützige Einstellung jedes Einzelnen. So aber wird auch der Zustand höchsten Glückes erreicht, der sich nach allen Seiten hin auswirkt, im Wirtschaftsleben, in der inneren und äußeren Politik, im persönlichen Verkehr von Mensch zu Mensch. — Alle diese Dinge, wie sie im ersten Teil des 7. Abschnitts ausgeführt sind, gehören sachlich in den 6. Abschnitt; sie sind die Folgen jenes dort angenommenen Zustands. — Angeschlossen an die Schilderung der Gesetzlichkeit und ihrer Folgen

ist die Darstellung der Ungesetzlichkeit mit ihren Wirkungen. Die Anordnung ist wahllos, berührt aber alle Punkte, die bei der Gesetzlichkeit besprochen wurden. Die einzeln aufgeführten Vorteile der εὐνομία und die in Parallele dazu stehenden Nachteile der ἀνομία sind nun genauer zu betrachten. Da in Abschnitt 6 das Befolgen der Forderung, nach Tüchtigkeit zu streben, d. h. Selbstbeherrschung in jeder Beziehung zu üben (auch bezüglich der Machtgier), den Zustand der Gesetzlichkeit des Staates herbeiführt, so ergibt sich, daß die Uebel der Ungesetzlichkeit und diese selbst hervorgeht aus der Unfähigkeit, sich zu beherrschen, positiv aus der πλεονεξία bezüglich Geld und Macht, und zwar aller Bürger.

(332, 30—333, 3). Der erste Vorzug der εὐνομία ist πίστις. Wer nach ἀρετή strebt, der ist zugleich ἐγκρατής bezüglich des Geldes; damit kann auch die Pleonexie nicht aufkommen. Wenn jeder nach der Tüchtigkeit strebt, wie der A. es fordert, so ist egoistische Machtgier eines Einzelnen oder der Gesamtheit ausgeschlossen. Wenn Selbstbeherrschung bezüglich des Geldes geübt wird dadurch, daß es nicht zusammengehäuft wird von Einzelnen und sich so als „Kapital" ansammelt, zirkuliert es gleichmäßig. Schon diese Tatsache allein bedeutet für den damaligen Staat (der kein Beamtenstaat, sondern im wesentlichen ein Volk von Handwerkern und Bauern war) ungeheuer viel. In einer Zeit, in der die gemünzten χρήματα verhältnismäßig gering an Zahl waren (wenn sie auch dem Verfasser πολλά erscheinen: 333, 21), konnte schon eine kleine Zahl von Leuten, die große Reichtümer in Form von gemünztem Gelde bei sich aufstapelten, den Handel ins Stocken bringen. Das wirtschaftliche Leben konnte durch ein solches ἀποθησαυρίζειν (333, 20) geradezu lahmgelegt werden: die Waren sind nach wie vor vorhanden, aber es fehlt der Tauschwert, der erst ihren Absatz ermöglicht.

πίστις ist überhaupt der Zustand eines regen Handelslebens und Geldverkehrs Die Herrschaft der Gesetze verhindert Schädigungen des Einzelnen. So kann sich ein Leihverkehr mit genügender Sicherheit entwickeln, durch den die weniger Besitzenden mit dem Geld Reicherer arbeiten und Gewinn daraus ziehen können. Fehlt die Pleonexie und die Geldsucht, so braucht keiner zu fürchten, vom andern an Reichtum übertroffen zu werden. Keiner braucht deshalb sein Geld zurückzuhalten, um nun seinerseits zu Reichtum und Ansehen und Macht zu gelangen. Der Reichere setzt seinen Besitz in Waren um und gibt damit vielen seiner Volksgenossen Arbeit und Brot. Und so machen es die andern auch; so entsteht dann eine Wechselwirkung zwischen den einzelnen Volksgenossen hin und her; jeder ist Geber, und jeder ist Empfänger. Die πίστις ist also ὠφελοῦσα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς σύμπαντας und gehört zu den μεγάλα ἀγαθά.

Die selbstverständliche Wirkung der πίστις und damit der ἐπιμειξία ist die, daß die Vermögens- und Besitzverhältnisse der Einzelnen geregelt werden, im Gegensatz zu dem Zustand der ἀνομία, wo die Kluft zwischen Kapitalismus und Proletariat nur immer mehr erweitert wird. Allerdings will der A. keinen Kommunismus, keine

Gleichheit des Besitzes, aber eine Milderung der sozialen Gegensätze. Gleichheit des Besitzes ist, abgesehen davon, daß das eine Utopie ist, unfruchtbar. Erst die Ungleichheit des Besitzes regt die Wirtschaft an, ermöglicht überhaupt ein gesundes, reges Wirtschaftsleben, einen lebhaften Austausch der Güter, damit allgemeine Hebung der Lebenshaltung des Volkes, Verhinderung von Trägheit und weichlichem Genuß, Anregung zur Arbeitsamkeit, zu Fleiß und Tatkraft, die in einem so beschaffenen Staatswesen sicher von Erfolg begleitet sind. Der ganze Volkscharakter wird so in gutem Sinne beeinflußt. Wohltätigkeit zur Ausgleichung der sozialen Unterschiede scheidet aber immer grundsätzlich aus (Abschnitt 3).

(333, 3—5). Innerhalb der εὐνομία gibt es Staatsangelegenheiten für die Bürger eigentlich überhaupt nicht. Der Staat ist so geregelt durch Gesetz und Recht, daß irgendwelche Verfassungsstreitigkeiten, Machtfragen und ähnliche Dinge nicht vorkommen. Die Staatsmaschine läuft normal und regelmäßig; besondere Situationen, „Sensationen" innerpolitischer Art entstehen nicht, die das Interesse des Bürgers in Anspruch nehmen könnten. Auch gerichtliche Besonderheiten gibt es nicht, weil es keine Verbrechen gibt. Ueberhaupt alles, was irgend staatspolitisch öffentliches Interesse hat, weil es nicht regelmäßig ist, gibt es nicht. Wenn der Bürger aber keine Gelegenheit hat, sein Interesse politischen Fragen zuzuwenden, so hat er keine andere Möglichkeit, als zum Gegenstand seines eben doch wachen Interesses die Geschäfte des täglichen Lebens zu machen. Und wenn sich darauf nun sein ganzes Interesse konzentriert, nämlich auf seinen Beruf, so wird damit erreicht, daß die Produktion wesentlich gesteigert und verbessert wird. Die ganze Leistung des Volkes wird so gehoben, erhöht und erweitert und damit der Kulturzustand immer mehr gebessert.

(333, 5—7). Wenn die Gedanken der Menschen abgelenkt werden von den aufregenden, spannenden politischen Tagesereignissen, von dem „Unangenehmsten", wo die Leidenschaften der Meinungen toben und den Menschen innerlich zerrissen machen, so wird das Gedankenleben nur auf die Aufgaben des täglichen Lebens konzentriert. Es wird so gereinigt und zugleich durch diese Beschränkung intensiver auf seine eigentlichen Aufgaben hingewiesen.

(333, 7—13). Außer dem Gedankenleben wird auch der Gemütszustand der Menschen gereinigt infolge des Zustands der Gesetzlichkeit und umgekehrt vergiftet durch die Ungesetzlichkeit. Die Gewißheit der Beständigkeit des gegenwärtigen Zustandes verleiht den Menschen etwas Zuversichtliches, Hoffnungsfreudiges, Lebensbejahendes, sodaß sie selbstbewußte, sicher und fest gegründete Persönlichkeiten werden.

(333, 14/15). Ein letzter Vorzug der Gesetzlichkeit ist der, daß in ihr nicht leicht ein Krieg entsteht. Ein Krieg wird zumeist von jemand erklärt, der in der Gier nach Eroberungen seinen Ruhm und seine Macht vergrößern will. Gibt es den aber nicht, so ist ein außenpolitischer Konflikt beinahe ausgeschlossen. Er ist deshalb ein Unglück, weil er die bisher geordneten Zustände, die folgerichtig und zum allgemeinen Nutzen sich abwickelten, stört: die Aufwärtsentwicklung wird unterbrochen.

οἰκεία στάσις (333, 24) ist in einem von Gesetzen wohlgeordneten Staatswesen überhaupt unmöglich, weil sie immer wider die Gesetze geht, und weil der Umsturz der bestehenden Verfassung unsozial ist, also nicht mit der Tüchtigkeit übereinstimmt.

Der Verfasser ist sich der Tragweite seiner Forderung, die Tüchtigkeit zu erstreben, wohl bewußt. Mit der Gegenüberstellung der Vorteile der Gesetzlichkeit und der Nachteile der Ungesetzlichkeit glaubt er wohl, bewiesen zu haben, wie berechtigt seine Forderungen sind. Zugleich aber zeigen die Ausführungen auch, daß jeder einzelne Bürger „tüchtig" sein muß, wenn wirklich Gesetzlichkeit und ihre Vorteile im vollen Umfang zur Auswirkung kommen sollen.

Wird nun aber die Forderung des A., zu Gunsten des allgemeinen Nutzens dem eigenen Wollen Schranken zu setzen, nicht von allen Bürgern erfüllt, so muß notwendig die Entwicklung zur Ungesetzlichkeit und zum Verderben einsetzen. Das dargestellt zu haben, ist ein Verdienst des A., weil so ein Einblick möglich ist in Anschauungen und Probleme, die dann ihre klassische Darstellung bei Plato gefunden haben. (333, 31 ff.). Einzusetzen ist bei Abschnitt 4 am Ende, wo von den φιλοτιμίαι die Rede ist. Das unbeherrschte Streben nach Besitz hat zur Folge das unbeherrschte Streben nach Macht. Ist nun die Tüchtigkeit und damit die Selbstbeherrschung nicht Ideal jedes Bürgers, so beginnt bald ein wildes Rennen um die Ueberlegenheit und um die Macht. Das Ziel des gemeinnützigen Lebens ist aufgegeben, Recht und Gesetz werden nicht mehr beachtet. — Immer mehr aber heben sich auch einzelne besonders rücksichtslose Individuen aus der Gesellschaft heraus, die es fertiggebracht haben, tatsächlich soviel zusammenzuraffen daß sie nun eine Sonderstellung einnehmen: sie werden beachtet. Auf der andern Seite entsteht allmählich, infolge der Anhäufung von Geld bei einem kleineren Kreis, der Stand der Besitzlosen, der μηδὲν ἔχοντες, denen der Kapitalismus, die κεκτημένοι (331, 12/13), gegenübersteht. Diese Besitzlosen sehen nun mit an, wie die Besitzenden ein herrliches Leben führen, wie sie infolge ihres Reichtums zugleich auch eine solche Machtstellung besitzen, daß sie nicht gezwungen sind, auf irgend eine andere Macht Rücksicht zu nehmen. Lediglich ihren persönlichen Begierden geben sie nach, weil ihr Kapital ihnen das gestattet. Sie leben nicht in Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Staats, und doch können sie nicht bestraft werden, weil der Staat auf ihr Kapital angewiesen ist. Das aber ist er eben erst wieder durch das Aufkommen der Pleonexie, durch die erst das Proletariat entstand.

Sieht nun die Masse die Reichen so leben, so tritt eine große Erbitterung ein, die ihrerseits dazu beiträgt, daß Zweifel an der Gerechtigkeit des Gesetzes aufkommen, ja sogar dahin führen, daß die Gesetze überhaupt abgelehnt werden. Die Begierden, der Egoismus der Einzelnen, Reichen wie Armen, wirken sich ungehemmt aus, weil keine Mächte mehr da sind, die die Individualitäten zusammenfassen könnten unter einem großen Gesichtspunkt. Und so kommt es, daß entweder ein Umsturz den Kapitalismus seiner Stellung beraubt, die Güter unter die Menge teilt und eine Volksherrschaft in kommunistischem Sinn errichtet, die

aber mangels einer Verfassung dem gleichen Egoismus der Einzelnen Raum gewährt, wie bisher, sodaß schließlich doch ein „großer Mann" an die Spitze des Staates treten und ihn nach seinen Plänen organisieren kann, womit er den Gipfel seines Willens zur Macht erreicht hat; — oder es erhebt sich vor dem Zustandekommen eines Umsturzes aus dem Kreise der herrschenden Kapitalistenschicht der, „in welchem sich der Egoismus und die Selbstherrlichkeit des Individuums am reinsten verkörpert, der in der rücksichtslosen Geltendmachung des Eigeninteresses sich als der Stärkste erwiesen und ‚ein Riese riesenhaft sich rekkend' aufrecht stehen bleibt auf dem Stuhle des Staatswagens, nachdem er viele andere zu Boden gestreckt. So erwächst aus Kapitalismus und Pauperismus und aus dem freien Spiel rein individualistischer Kräfte zuletzt die Gewaltherrschaft, die Tyrannis" [2]).

Der Wetteifer gegenseitiger Rücksichtslosigkeit erzeugt also schließlich den Tyrannen. Auch er lehnt die bestehende Verfassung ab. Um aber sich halten zu können, muß er seinen Willen zum Gesetz erheben (334, 9). Denn ohne Normen ist eine menschliche Gemeinschaft, auch eine Tyrannis, nicht denkbar. So aber kann er herrschen, wenn alle gezwungen sind, seinem Willen zu gehorchen, der aber willkürlich und daher ungerecht sein kann im Gegensatz zu den Gesetzen, die von Natur bestehen (332, 13), also berechtigt und gut sind, weil bei ihrer Befolgung das Wohl der Allgemeinheit und jedes Einzelnen verbürgt wird. Der Wille des Tyrannen aber ist egoistisch, nicht sozial. So ist die Tyrannis ein κακόν (333, 31).

Die Tyrannis entsteht aus ἀνομία, die ihren Anlaß in der Pleonexie hat, in dem Mangel an Selbstbeherrschung, dem Ignorieren des wahren Ruhms und Ziels: ἀρετή. Wie aber die Gesetzlichkeit sehr weit fortgeschritten sein muß, um die Bestrebungen eines etwa auftretenden Machtmenschen unmöglich zu machen (332, 21), so muß auch die Verderbtheit einen hohen Grad erreicht haben, um eine Tyrannis entstehen zu lassen (333, 37: ἐπειδὰν γὰρ ἅπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται . . .).

332, 32/33. Die Gegenüberstellung

ἐν εὐνομίᾳ (κοινὰ τὰ χρήματα) καὶ ὀλίγα ὅμως ἐξαρκεῖ —
ἐν ἀνομίᾳ οὐδὲ πολλὰ ἐξαρκεῖ erinnert als Antithese an 330, 32:

χρόνος πολὺς κρατύνει
ὀλίγος χρόνος οὐ δύναται τοῦτο ἀπεργάσασθαι.

334, 1. Die Ausführung des A. über die Kulturentstehung (332, 10): σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κἂν ἀνομίᾳ διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε . . . wird im 7. Abschnitt aktuell: οὐ γὰρ οἷόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν. Die Folgerung ist natürlich, daß diesem gesetzlosen Zustand ein Ende gemacht wird, indem wieder Gesetze als richtunggebende Normen eingesetzt werden. Diese Tätigkeit des Gesetzgebers übt der Tyrann aus,

---

2) Pöhlmann a. a. O. (o. S. 35) 445/6.

indem er seinen Willen zum Gesetz erhebt. Von diesem Gesichtspunkt aus erhält die etwas unklare Stelle 334, 8/9 ihre Beleuchtung: τἀναντία δὲ ἐκλελοιπότα καθιστὰς μοναρχήσειεν ἄν. Wie die verderbte Stelle herzustellen ist, läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls ist klar, was der A. sagen wollte. 334, 1/2 ist die Rede von dem Zustand, wenn Gesetz und Recht aufgehört haben zu gelten: ἐκλίπῃ („verschwunden sind"). Die Erörterung geht nun weiter und gelangt schließlich zu der Frage, ob ein Mensch von Fleisch und Blut Alleinherrscher werden könne, solange εὐνομία, also νόμος und δίκη herrsche. Die Frage wird verneint mit der Bemerkung: umgekehrt, im Gegenteil aber könnte er wohl Alleinherrscher sein, wenn er das, was aufgehört hat zu sein, nämlich Gesetz und Recht, wiederherstellt, allerdings in seinem Sinn: das Gesetz ist der subjektive Wille des Tyrannen.

334, 2. Infolge der allgemeinen Gier nach Geld und Macht ist die Gliederung der Gesellschaft in reich und arm zahlenmäßig so verschoben worden, daß ausschlaggebend nur das riesige Proletariat noch ist. Nur von ihm redet der A. am Schluß, 334, 2—10. Gegenüber dieser Masse treten die wenigen Kapitalbesitzer zurück. πλῆθος ist vor allem aber die große Menge im Gegensatz zu dem Einen, dem εἷς (334, 3), ohne daß damit Monarchie gegen Demokratie gestellt wäre. Wenn diese „große Menge" einmal infolge ihrer Geld- und Machtgier die Verfassung ablehnt, die doch auch für das Wohl der unteren Stände eintritt, weil sie allen nützt, dann ist der Halt verloren, den die Verfassung dadurch hat, daß die weitaus größere Mehrzahl des Volkes gesetzestreu ist. Dann bietet sie auch keinen Schutz mehr gegen rücksichtslose Ausbeutung des Volkes seitens Einzelner. Die Verfassung ist also die immer vorausgesetzte soziale. Unter 334, 4: τοῦ νόμου ἐξωσθέντος τοῦ τῷ πλήθει συμφέροντος eine Verfassung zu verstehen, die zwar ursprünglich gut war, nun aber durch das „Klasseninteresse des Pöbels" zerstört ist und nur diesem dient, wie Wilamowitz will, geht wohl nicht an.

334, 3 will Wilamowitz das Wort μοναρχία streichen. Das Subjekt des Satzes wäre dann das des vorhergehenden: ἐπιτροπεία τοῦ τε νόμου καὶ τῆς δίκης καὶ φυλακή. Wenn nun doch mit dem Verbum gewechselt wird (ἀποχωρεῖν-περισταίη), warum wäre es nicht möglich, daß auch das Substantivsubjekt wechselt? — Der Wechsel des Subjekts ist sogar beabsichtigt. Schon aus stilistischen Gründen ist er anzunehmen, da der A. einen wiederkehrenden Gedanken nicht mit den gleichen, sondern mit etwa synonymen Wörtern wiedergibt, die aber zugleich dann weiterführen, z. B. πρωιαίτατα (μανθάνοντα) 330, 4; νέον ἀρξασθαι 9; αὐτίκα ἀρξάμενον 11; — πολὺν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα 330, 4; ἐπιχρῆσθαι αὐτῷ 9/10; — ὅσοι μὴ ὀρθῶς συμβάλλονται 333,33; οὐκ ὀρθῶς ταῦτα λογιζόμενοι 35; — συναυξηθέν 330, 11; συντραφῆναι καὶ συναυξηθῆναι 28. — Sodann liebt es der A., Dinge, die später vorkommen werden, schon früher einmal anzudeuten, so schon 332, 10: κἀν ἀνομίᾳ, vorausweisend auf 333, 17 ff. So könnte auch hier sehr wohl verständlich sein, wenn der A. den Gedanken des Alleinherrschers, auf den es doch schließlich hinauskommt (334, 9), hier schon

vorausgenommen hätte, gleichsam vordeutend. Die nebeneinandergestellten Worte ἕνα und μοναρχία ergeben eine gute, etwas rhetorisch anmutende Wirkung, die verlorenginge, wenn man μοναρχία striche. Uebrigens fiele bei Streichung des μοναρχία auch der Gedankenfortschritt weg, der in dem Unterschied zwischen einer ἐπιτροπεία und einer μοναρχία besteht, eben in dem Begriff der Herrschaft. Damit wendet sich die Theorie (ἐπιτροπεία) der Praxis, der Wirklichkeit zu, die es mit der Tyrannis (333, 33) zu tun hat, mit dem tatsächlichen Herrschen.

334, 9. Wilamowitz vermutet aus dem Präsens γιγνόμενον, daß vielleicht die Tyrannis des Dionysios in Syrakus hier dem A. vorschwebt. Der Satz διὸ καὶ . . . . könnte aber auch lediglich die logische Folgerung aus den vorhergehenden Gedankengängen des A. sein. Die allgemein gehaltene Form des Satzes rechtfertigt das Präsens durchaus; doch mag man wohl annehmen, daß reale Dinge, Fälle wirklicher Tyrannis als empirisches Material hier verarbeitet sind.

334, 9/10. Das letzte Sätzchen ist zunächst nicht durchsichtig. Die Erwähnung der ἔνιοι führt aber darauf, diesen Satz an die τινες von 333, 32 anzuknüpfen. Damit ist auch der Grund gegeben, den das διό voraussetzt. Weil nämlich Einzelne jene törichte Meinung haben, ein Tyrann erhebe sich ohne Schuld der Gesamtheit, und seine Tätigkeit sei eine unberechtigte Vergewaltigung der Bürger, die das schuldlos über sich ergehen lassen müßten, so kommen sie deshalb nicht hinter die wahre Ursache und Entstehungsgeschichte der Alleinherrschaft. Aber das sind eben nur ἔνιοι, ahnungslose Spießbürger.

Abschluß.

Zweck des von dem A. gezeichneten Idealstaates ist das Wohl der Gesamtheit und damit jedes Einzelnen. Es wird erreicht durch die Verfassung. Solange diese von allen befolgt wird, ist der Staat stark genug, dem Versuch eines gewaltsamen Umsturzes Widerstand zu leisten.

Das Allgemeinwohl ist gefährdet durch das Aufkommen des Kapitalismus in Verbindung mit allgemeiner Verderbnis der Gesamtheit. Dem gefährdeten Gesamtwohl wird gesteuert mit der allgemeinen Forderung nach Selbstbeherrschung i. S. des Altruismus: die Staatstheorie des A. ist in erster Linie ethisch, erst in zweiter politisch. Die Lösung des Staatsproblems liegt für den Verfasser in der Lösung der sozialen Frage. Die Lösung sieht er darin, daß nicht mehr Geld, sondern Arbeit der Wertmaßstab für den Einzelnen ist: Besitz ist nur berechtigt, wenn er erarbeitet ist [1]).

1) Was sich durch die vorstehende Untersuchung mit ergeben hat, soll hier noch deutlich ausgesprochen werden, daß nämlich der Gedankengang der Schrift des A. durchaus vollständig und lückenlos ist, und daß, wie es scheint, auch der Wortlaut des Traktats von Anfang bis Ende so gut wie ganz erhalten ist (abgesehen natürlich von dem nicht kontrollierbaren, aber möglichen Ausfall kleiner, für das Ganze unwesentlicher Wortgruppen; daß 332, 26 bis 29 Iamblich angehört, wurde schon von Diels im Apparat ausgesprochen).

II. Teil.

Verhältnis des Anonymus zur Sophistik.

Einleitung.

Aus den bisherigen Ausführungen über den Inhalt des Anonymus hat sich ergeben, daß der Staatsgedanke es ist, auf den im Grunde alle Ueberlegungen des Verfassers hinauskommen. Vom Staat aus ist die Schrift orientiert, der Staat, die Staatsidee ist Mittelpunkt, ist Gegenstand des Traktats. Und wenn nun auf den folgenden Seiten der A. mit der Geistesgeschichte seiner Zeit, des endenden 5. Jahrhunderts, zusammengehalten werden soll, so kann das nur vom Gesichtspunkt des Staates aus geschehen. Es muß zunächst der Zusammenhang mit dem politischen Denken jener Epoche aufgezeigt werden. Von hier aus erst werden sich auch Verbindungsfäden zur übrigen Kultur- und Geistesgeschichte ziehen lassen.

Es können im wesentlichen zweierlei Erscheinungsformen der Staatsidee der Griechen unterschieden werden, die aristokratisch-oligarchische und die demokratische; jene wird repräsentiert durch Sparta, diese durch Athen perikleischer Zeit.

Gemeinsam für die Polis athenischer wie spartanischer Prägung ist die Bestimmung des Staatszwecks. Richtunggebend ist einzig das Ganze; der Staat ist um seiner selbst willen da. Der Einzelmensch hat sich für den Staat an sich einzusetzen. Die Polis andererseits betätigt sich dem Individuum gegenüber nur soweit, als durch ihre Fürsorge der Einzelne in höherem Maße zum Einsatz für das Ganze herangezogen wird.

Der Staatszweck ist in Sparta und in Athen derselbe; aber der Weg, auf dem er verfolgt wird, ist in jedem der beiden Staatsgebilde ein anderer. In Sparta wird das Individuum dem Staatsganzen völlig und streng untergeordnet; „Recht und Wohl der Gesamtheit gilt alles".[1]) Die Polis stellt nur Ansprüche an den Einzelnen, und wo sie scheinbar für ihn sorgt, z. B. im Erziehungswesen, tut sie es nur im Blick auf das Ganze, im eigenen Interesse.

In Athen dagegen tritt das Individuum viel mehr in den Vordergrund. Es ist nicht nur Objekt im Organismus des Gemeinwesens, sondern Individualität; die Rechte des Einzelnen spielen eine größere Rolle als in Sparta, überhaupt die Verpflichtung des Staats dem Bürger gegenüber, der auf diese Weise, mit vielen Rechten zur Mitarbeit am Ganzen ausgestattet, durch solche freie Stellung zum Dienst am Staat gebracht werden soll. Die Demokratie kommt dem einzelnen Bürger weit entgegen und will ihn so in den Staatsorganismus als freiwillig dienendes Glied einordnen, während die Staatsform, die Sparta vertritt, denselben Zweck, nur auf dem Wege des Zwangs erreicht.

1) Max Pohlenz, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, 1923, S. 31.

Dennoch ist für beide Formen der Staat als solcher oberstes Prinzip, nie das Wohlergehen des Einzelnen.

In Athen entfaltete die demokratische Verfassung unter Perikles ihre höchste Blüte. Indessen trat nach dem Tod dieses Staatsmanns infolge der allgemeinen äußeren und inneren Umstände ein Rückgang ein. Die Demokratie gewährte dem Einzelnen weitgehende Entwicklungsfreiheit, die Talenten den Aufstieg ermöglichte, aber auch rücksichtslosen, machtgierigen Demagogen leichtes Spiel gewährte, zumal in einer Zeit, in der nicht allein der andauernde Krieg die Gemüter zerriß, sondern in der auch die geistigen und religiösen Güter des Volkes durch die aufklärerische Arbeit der Sophistik der Zersetzung entgegengingen. Schließlich begünstigte noch die wirtschaftliche Lage die innenpolitische Verwirrung, da in jener Zeit die Folge der Demokratie, die Ansammlung des Besitzes geldlicher und anderer Art in wenigen Händen und damit die immer weitergreifende soziale Differenzierung mit ihren verhängnisvollen Auswirkungen fühlbar wurde.

Die Tätigkeit gewissenloser Volksführer hatte umso größere Aussicht auf Erfolg, als es ja im Wesen der Demokratie liegt, daß bei der gleichen Stimmberechtigung jedes Glieds des Staates die Menge infolge ihres natürlichen Stimmenübergewichts ihren Willen gegen den der andern Stände sicher durchsetzen kann. So war vorauszusehen, daß neue Gesetze im Widerspruch zu den bestehenden aufgestellt werden konnten, wie es der Wille der Menge wünschte, denn es herrschte ja die Mehrheit [2]). Man mußte fürchten, daß die allgemeine Verwirrung des Rechtsbegriffs dem, der die bestehende Verfassung einzuhalten suchte, keinen Schutz mehr bieten, und daß der Pöbel oder ein etwa auftretender Tyrann willkürlich über Recht und Gesetz verfügen könnte.

Weiterblickende Köpfe sahen, insbesondere gegen das unglückselige Ende des großen Krieges hin, die Ursache all dieses Unheils, des bestehenden und des vorausgeahnten künftigen, in der Tatsache der Demokratie. Allenthalben bildeten sich geheime Verbindungen, die die bestehende Verfassungsform ablehnten und ihr Ziel in der Einrichtung einer oligarchischen Verfassung sahen. Ihre Blicke richteten sie, als Aristokraten, Anhänger der Adelspartei, nach Sparta, dessen Verfassung sie vor allem im Gegensatz zu der bestehenden, allmählich ausgearteten athenischen Demokratie zuneigten.

Aber auch ohne daß auf die spezielle spartanische Form hingezielt wurde, bestand doch offenbar vielfach die Tendenz nach Auflösung der Volksherrschaft und Ersetzung derselben durch ein strafferes Regiment, das man eben in einer Verfassung verkörpert sah, in der die Geschicke des Staats durch die Hand weniger, wirklicher Persönlichkeiten gelenkt wurden, die sich wiederum auf eine verhältnismäßig kleine Oberschicht stützten (mochte das nun Geld- oder Geburtsadel sein), während auf der anderen Seite der Pöbel stand, der nicht von maßgeblichem Einfluß auf die Staatsverwaltung sein sollte. — Viele blickten wohl auch nach

2) Aristoteles, Politik IV, 4, 1292 a 5: κύριον δ'εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον.

dem perikleischen Zustand mit seiner hochgesteigerten Staatsgesinnung unter dem πρῶτος ἀνήρ zurück.

In dieses Milieu des endenden peloponnesischen Kriegs führt die Schrift des A. Der Verfasser hat erkannt, daß das bestehende Regime abgewirtschaftet hat, da zwar die Verfassung in Geltung steht, der Geist derselben jedoch völlig abhanden gekommen ist. In der Mahnung zur Selbstbeherrschung zum Zweck des Gesamtwohls spiegeln sich deutlich die Zustände der Zeit, in der der Egoismus die Triebfeder allgemein noch war; noch deutlicher ersteht die Zeit aus der Schilderung der ἀνομία.

Der A. knüpft in der Aufstellung seiner Grundforderung, πλείστοις ὠφέλιμος zu sein, an die Verfassung des Perikles an, die begründet war „auf die freie Hingabe und das Verantwortungsgefühl des Individuums gegenüber dem Staate“ [3]). Bei dieser Grundhaltung glaubt er an den unbedingten Wert jener perikleischen Verfassung, die er deshalb auch keineswegs stürzen, sondern, wie es scheint, in ihrem ganzen Umfang stärken, stützen und zu allgemeiner, strenger Geltung bringen will.

Und doch ist für den A. nicht mehr genau jene Grundhaltung das Ideal. Bei Perikles und immer in früherer Zeit war der Staat, die Polis, das letzte Endziel. Der Staat war d i e Macht, d i e Autorität für den Athener des 5. Jahrhunderts. „Die Demokratie hielt für gerecht, alle ihre Bürger mit allem, was sie leisten konnten, in den Dienst des Gemeinwesens zu stellen; am letzten Ende hatte jeder gleichermaßen sein Leben hinzugeben“ [4]). „Allmächtig ist der Staat. Er verfügt über die Arbeitskraft, über Gut und Blut seiner Bürger“ [5]). Der Staat bedeutete das Höchste, für das man jedes Opfer auf sich nahm. Die gewaltigen Leistungen des Volks beim Bau etwa des Parthenon zeigen es; denn um den Staat handelt es sich ja auch hier. „Die jungfräuliche Göttin“ ist nur „der persönliche Exponent“ [6]) des Staats und Volks. Und Sokrates besiegelt seine reine „Hingabe an den Staat“ [7]), seinen „kindlichen Gehorsam gegen sein Vaterland“ [8]) mit dem Tode. — Das ist starke und hohe Staatsgesinnung; hier ist die Gesamtheit, das Gemeinwesen an sich höchstes Ziel und Ideal.

Beim A. ist das aber nicht mehr der Fall. Zwar formal noch, aber nicht mehr ideenmäßig. Die Stärkung der Verfassung, die Sorge jedes Einzelnen für die Gesamtheit gilt nicht mehr dem Begriff „Staat“, der Polis an sich, als Selbstzweck und Eigenwert. Der Nutzen und das Wohl der Gesamtheit ist nur noch Mittel zum Zweck, und der Zweck ist das Wohl jedes einzelnen Bürgers. Diese Staatsauffassung ist fundamental verschieden von der ganzen bisher üblichen.

---

3) Pohlenz, a. a. O. (o. S. 60) S. 53.

4) v. Wilamowitz, Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer, 1923² (Kultur der Gegenwart II, 4, 1), S. 114.

5) Ebenda, S. 119.

6) Ebenda, S. 129.

7) Ebenda, S. 120.

8) Ebenda, S. 121.

Zwar „der Staat, den dieses Volk sich machte, kann gewiß darauf Anspruch erheben, ein Wohlfahrtsstaat zu sein“ [9]). Anerkannt muß werden „die energische Betonung des Wohlfahrtszwecks im hellenischen Staatsleben, die auch durch den schnödesten Klassenegoismus nie ganz verdunkelte Ueberzeugung, daß die Gemeinschaft verpflichtet ist, für das materielle und sittliche Wohl ihrer Mitglieder zu sorgen . . . .“ [10]). — „Wie für die mittelalterliche Stadtobrigkeit Förderung des ‚gemeinen Besten‘ und ‚Wohlfahrt der Armut‘ zusammengehörige Begriffe sind, so hat sich schon der antike Stadtstaat dieser aus seinem ureigensten Wesen entspringenden Konsequenz nicht entziehen können“ [11]).

Aber in erster Linie gilt doch für das 5. Jahrhundert: „Um dieses Wesen (der griechischen Polis) zu erfassen, muß man sich von dem modernen Begriff des Staates als eines sozialen Gebildes zum Zweck der materiellen und sittlichen Förderung aller unter seinem Recht geeinigten Individuen freimachen . . . . Die griechische Polis war eben ein politischer Klassen- oder Parteistaat“ [12]). Der griechische Staat diente „im wesentlichen nur politischen Parteizwecken, während er soziale Aufgaben nicht oder nur in verschwindendem Maße und erst in später Zeit anerkannte“ [13]).

Beim A. dagegen gilt gerade die andere Auffassung: „Der Staat, zuerst entstanden, damit die Menschen leben können, besteht nun, damit sie gut leben“ [14]). Und das ist der große Umschwung gegenüber der bisherigen Staatsgesinnung, den der A. zeigt. Seine Staatsauffassung konnte nur entstehen in einer Zeit, wie sie das ausgehende 5. Jahrhundert war. Der Zerfall der Polis beruht weithin auf der Ausnutzung des Staates im Verhältnis von Gesamtheit und Einzelwesen zu Gunsten des letzteren. Der auch im Geistesleben aufkommende Individualismus untergräbt das Gemeinschaftsgefühl, das die unbedingte Voraussetzung für die Verwirklichung des Polisgedankens darstellt. In diese Ablösung des Individuums von der Gesamtheit, wobei nur das persönliche Wohl maßgebend ist, gehört auch der A. Noch fungiert die Gesamtheit, aber schon nicht mehr als Selbstzweck.

Die Haltung des A., nach der der Staat als solcher nicht mehr letztes Ziel ist, ist schon eine Etappe auf dem Weg zum Kosmopolitismus; diese Haltung ist es auch, die verhindert, in dem A. mit dem von ihm proklamierten Ideal der εὐνομία einen Vorkämpfer einer oligarchischen Verfassung nach spartanischem Vorbild zu sehen und ihn damit in Verbindung mit der oligarchischen Reaktion zu bringen, die z. B. Thrasymachos vertritt, wenn er von der πάτριος πολιτεία, dem ancien régime

9) Ebenda, S. 130.

10) Pöhlmann, a. a. O. (o. S. 35) S. 117.

11) Ebenda, S. 124.

12) Bruno Keil, Griechische Staatsaltertümer (Einleitung in die Altertumswissenschaft III², 1914, 337/38).

13) Ebenda.

14) v. Wilamowitz, a. a. O. (o. S. 62) S. 117.

redet (Diels, Vors. II [4], 1922, p. 280, 12 f.). Wenn auch εὐνομία das Schlagwort von Oligarchen spartanischer Prägung war, im Gegensatz zu der Parole athenischer Demokraten, die ἰσονομία, ἰσομοιρία verfochten [15]), so ist das trennende Moment doch gerade die Staatsidee, die in Sparta so scharf ausgeprägt war, während im schroffen Gegensatz dazu der A. vom Individuum ausgeht.

Daneben ist aber auch der Gedanke an ein Oligarchiesystem so wenig ausgeprägt, daß auch deshalb nicht an ein Sympathisieren mit Sparta gedacht werden darf. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß der Verfasser sich weithin durch aristokratisch-oligarchische Gedanken hat befruchten lassen. Er hat, wie sich zeigt, die Vorstellung, in einem Staatswesen, wie es seinem Plan entspricht, genüge es nicht, daß alle Glieder des Gemeinwesens absolut gesetzestreu seien. Nötig vor allem sind Männer, die auch bildungsmäßige Anlage und Schulung besitzen, und zwar in höchstmöglicher Vollendung. Erst auf dieser Grundlage können sie ἄριστοι sein, haben sie die σύμπασα ἀρετή erreicht bzw. streben andauernd nach ihr (331, 7/8). Vielleicht ist das Wort ἄριστος nicht nur zufällig verwendet. Möglicherweise soll damit eine kleine [16]) Anzahl Persönlichkeiten bezeichnet werden, die die Leitung des Staatswesens in Händen haben und sie i. S. der Verfassung führen. Eine Ergänzung zu jenen ἄριστοι bildet vielleicht die Darstellung des Uebermenschen im 6. Abschnitt — eine Mahnung für den ἄριστος, seinen Bildungs- und Wissensbesitz nur zu guten Zwecken anzuwenden. In dem an beiden Stellen auftretenden ἐπικουρεῖν (331, 16; 332, 20), in dem wohl mehr steckt als nur ein χρῆσθαι εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα, liegt die Berechtigung dazu, jene geforderten ἄριστοι im Anklang an aristokratische Gedankengänge als Uebermenschen im guten Sinn mit dem gewalttätigen, egoistischen Uebermenschen des 6. Abschnitts in Zusammenhang zu bringen (als Gegensätze). — Aber selbst wenn nicht an eine wirkliche Leitung des Staats durch einige wenige Persönlichkeiten gedacht wäre, so hat der A. doch sicher die Vorstellung von einer geistigen Oberschicht, die auf diesem Wege, als Geistesaristokratie, ihren Einfluß ausübt.

So ergibt sich also, daß der A. noch im tiefsten mit der bisherigen perikleischen Demokratie verbunden ist, daß er aber trotz vieles Uebernommenen auf der andern Seite auch manchen Gedanken der Aristokratie (Oligarchie) sich zu eigen macht und verarbeitet. Die beiden Verfassungsarten, „die Grundformen politischen Lebens überhaupt“ [17]), sucht er zu verschmelzen, um so zu einer höheren Form zu gelangen, die die Mängel beider ausschließt. Doch ist der Anschluß an die eine wie an die andere nur lose. Vor allem sind die Tendenzen des Individualismus stark fühlbar.

So steht der A. in der Zeit, in der der Kampf um jene beiden Staatsformen tobte. Allein er geht noch einen Schritt weiter, indem er die

15) Viktor Ehrenberg, Eunomia, S. 28. (In: Charisteria, Alois Rzach zum 80. Geb. dargebracht, 1930, S. 18 ff.).

16) S. oben S. 11: S. 26/27.

17) Pohlenz, a. a. O. (o. S. 60) S. 30/31.

Frage nach dem Zweck des Staates[18]) in ganz neuartiger Weise beantwortet. Er ist der erste erkennbare Wegweiser der neuen Entwicklung des schwindenden Nationalbewußtseins[19]), des Zerfalls der Polis und des beginnenden Weltbürgertums.

Das eigentlich Bedeutungsvolle des A. liegt darin, daß er für uns der erste ist, der in einer erhaltenen Schrift sich in zusammenhängender und grundsätzlicher Weise mit der Frage nach dem Wesen und den Bedingungen des Staats beschäftigt und Wege aufzeigt, um den seiner Ansicht nach besten Staatszustand zu verwirklichen. Anders ausgedrückt liegt die Bedeutung der Schrift des A. sehr wesentlich auf dem literarhistorischen Gebiet. Die Schrift vertritt eine Gattung, die uns hier zum erstenmal greifbar ist. — Das Nähere, vor allem das Verhältnis des A. zu der Schrift vom „Staat der Athener" und zu nichterhaltenen Schriften der Gattung des A. (Staatskonstruktionen des Phaleas und des Hippodamos), wird sich aus der literar-historischen Betrachtung ergeben (s. unten S. 86 f.).

Damit wurde im allgemeinen die Stelle angegeben, an die der A. nach seiner Haltung und Bedeutung zu setzen ist. Aufgabe des Folgenden ist es nun, dieses skizzenhafte Bild deutlich nachzuzeichnen, indem im einzelnen die behandelten Fragen und Probleme nach oben und unten verfolgt werden. So wird der A. seinen festen Platz innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Zeit erhalten.

Praktische Staatsphilosophie.

1. Problem der Erziehung und Bildung; ihre Voraussetzungen und ihre Methode.

Der A. hat ein bestimmtes Staatsideal im Auge, nämlich ein Gemeinwesen, in dem unter einer allseitig gebildeten geistigen Oberschicht jeder Bürger in absoluter Gesetzestreue und getragen von hohem sozialem Verantwortungsbewußtsein um das Wohl der Gesamtheit bemüht ist und so sein eigenes Wohlergehen sicherstellt. Für die genannte geistige Oberschicht werden von dem Verfasser Richtlinien aufgestellt, nach denen jene Vorzugsstellung erworben wird: das Erziehungsproblem wird angeschnitten. Von dem Zweck, dem diese Erziehung gilt, kann hier zunächst abgesehen werden, wenn auch gesagt werden muß, daß es sich beim A. nicht um beliebige, allgemeine Erziehung handelt, sondern daß immer im Hintergrund der Gedanke steht an die spätere Stellung im Staat. Dieser Gedanke tritt auch in der sophistischen Bewegung auf; ja er ist hier geradezu wesenhaft: das eigentliche Ziel der Sophistik ist Erziehung zur πολιτικὴ ἀρετή[20]).

18) S. unten S. 80 f.; vgl. auch oben S. 62 ff.

19) Wenn auch für den A. der Polisgedanke noch durchaus zugrundeliegt.

20) Die Sophisten sind διδάσκαλοι τῆς ἀρετῆς. — Protagoras will παιδεύειν ἀνθρώπους (Plato Prot. 317 B); er verspricht τὴν πολιτικὴν τέχνην, ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας (319 A); seine Lehre ist genauer: εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν (318 E).

Später findet sich der Gedanke wieder in Platos Staatsschriften. Immerhin kann bei der folgenden Behandlung das Ziel zunächst außer Acht gelassen werden, da beim A. von einer Erziehung zu einer speziellen τέχνη πολιτική nicht eigentlich geredet werden kann.

Dagegen liegt schon in der Tatsache, daß bei ihm von einer systematischen Erziehung geredet wird, ein Hinweis auf die Sophistik. Ganz im allgemeinen ist bei dieser Bewegung die eigentliche Neuerung die, daß an die Stelle der bisher allein üblichen Erziehung im Hause und im Geschlechterverband, die von den Einzelnen ergänzt wurde dadurch, daß sie den πρῶτοι ἄνδρες nacheiferten, eine neue Erziehung in einem förmlichen Lehrgang gesetzt wurde.

Die Fäden zur Sophistik sind noch deutlicher, wenn nach den Voraussetzungen und der Methode gefragt wird. Genau wie einst Protagoras als Vorbedingung einer erfolgreichen Erziehung eine entsprechende gute Naturanlage aufstellte (Diels, Vors. II[4], 229, 20: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται)[21]), so betont auch der A. die Bedeutung der natürlichen Begabung, wenn er sagt: φῦναι μὲν πρῶτον δεῖν (330, 1/2).

Aber auch die Methode ist verwandt. Protagoras hat eine systematische Lehrform ausgebildet, deren A und O Uebung ist; das zeigt die oben angeführte Stelle, in der ἄσκησις gleiche Bedeutung wie φύσις hat; das zeigen auch andere Stellen: Diels 232, 12 f.: μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης. — „Protagoras ferner hat gesagt: ‚Nicht sproßt Bildung in der Seele, wenn man nicht zu vieler Tiefe kommt', indem er Tiefe die aus vieler Uebung hervorgegangene Kenntnis nannte"[22]). Ganz deutlich wird die Beziehung, wenn entsprechend dem Wort des Protagoras (Diels 229, 21): ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν der A. nicht müde wird, immer wieder zu betonen, daß es darauf ankomme, mit dem Lernen in früher Jugend anzufangen: πρωταίτατα μανθάνοντα (330, 4); αὐτίκα δεῖ νέον ἄρξασθαι (9); αὐτίκα ἀρξάμενον (11); οὐχ . . . ὀψὲ ἀρξαμένῳ (27). In der Frage nach Voraussetzung und Methode (Uebung mit frühem Anfang) ist der A. also mit der alten Sophistik einig und setzt sie voraus.

Aber doch ist auch wieder der Unterschied gegenüber der Sophistik deutlich. Die Methode der Sophistik ist die, daß der Stoff dem Schüler durch den Lehrer beigebracht wird. Der Schüler hat nur die Aufgabe, aufzunehmen. Die Methode des A. läuft darauf hinaus, den Lernenden zur eigenen Arbeit zu bringen; der Stoff soll erarbeitet werden, daß er nicht nur gedächtnismäßig haftet, sondern Teil des eigenen Wesens

21) Die δισσοὶ λόγοι, die, wie H. Gomperz (Sophistik und Rhetorik 1912, S. 138) meint, mit Protagoras in engem Zusammenhang stehen, geben die gleiche Ansicht wieder: ἔστι δέ τι καὶ φύσις, ᾗ δή τις μὴ μαθὼν παρὰ σοφιστῶν ἱκανὸς ἐγένετο, εὐφυής γα γενόμενος ῥᾳδίως συναρπάξαι τὰ πολλά, . . . (Diels, Vors. II[4], 343, 11/12).

22) Pseudoplutarch περὶ ἀσκήσεως 178, 25 ff. (syrisch). Der griechische Wortlaut ist nicht erhalten (Rhein. Mus. 27, 526). — Für die Erwähnung der τύχη im Zusammenhang mit Uebung und Lernen beim A. kann noch hingewiesen werden auf Agathon (Nauck, TGF. p. 764, fr. 6): τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην.

wird (330, 28: συντραφῆναί τε αὐτῇ δεῖ καὶ συναυξηθῆναι). Damit muß natürlich das Resultat ein anderes sein, was auch mit der Tendenz beiderseits zusammenhängt. Die Sophistik verfolgt nur die Leistungshöhe, die für den Mann nötig ist, um sich vor andern im Staat durchzusetzen. Das Maß der Ausbildung bestimmt sich durch den praktischen Nutzen. Das ist zwar bei dem A. auch der Fall; allein bei der eigenartigen Begründung seiner Erziehungsmethode (δόξα mit ihren Voraussetzungen) muß er die Ausbildung bis zu einem Höchstmaß treiben, das er auch immer wieder als δόξα bezeichnet.

Die Erziehungstätigkeit der Sophisten war eine weithin äußerliche, bei der der Nachdruck nicht so sehr auf der Wissenschaftlichkeit und Wahrhaftigkeit der Methode und des Gegenstands als vielmehr auf dem Streben nach der Erreichung eines möglichst großen Vorteils lag. So wurde die Sophistik schließlich als „falsches, aus verkehrter Gesinnung entsprungenes Scheinwissen“ [23]), als „Kunst der Täuschung“ beurteilt, die darin bestehe, „daß man ohne wirkliche Kenntnis des Guten und Gerechten und im Bewußtsein dieses Mangels sich den Schein jenes Wissens“ [24]) gebe. Deshalb stand man von vornherein dem Sophisten und dem Sophistenschüler skeptisch gegenüber. Man traute dem, was er vorgab, zu wissen und zu verstehen, nicht und vermutete dahinter irgend eine unlautere Fertigkeit mit dem Zweck, die Menschen zu täuschen und daraus Nutzen zu ziehen. Dieses Mißtrauen, dieser Vorwurf der Oberflächlichkeit und Unehrlichkeit der sophistischen Kunst und Weisheit führte natürlich dazu, daß die Sophisten und ihre Schüler an der Ausübung der erlernten Künste gehindert wurden; aber nicht nur sie, sondern auch andere, die erlerntes Wissen im Leben anwenden wollten, begegneten jenem Vorurteil.

Diese Tatsache mochte den A. veranlaßt haben, den Weg der Ausbildung so streng festzulegen. Die Begründung, die er im 2. Abschnitt für die von ihm proklamierte Ausbildungsmethode gibt, stellt sicher eine Reaktion gegen die sophistische Erziehung und Erziehungsweise mit ihren von dem A. beobachteten Mängeln dar, bildet aber zugleich auch eine Schutzmaßnahme gegen das allgemeine Vorurteil, das der Anwendung alles Wissens, nicht nur des von der Sophistik stammenden, entgegenstand, entstanden aus dem Wesen der Sophistik, aus dem das Volk im Lauf der Zeit seine Schlüsse zog und verallgemeinerte. Jenes Vorurteil spiegelt sich klar in den Ausführungen des A., der es bekämpft, indem er es seinem Wesen nach deutlich umschreibt [25]); vorher hat er sein eigenes Ziel, den Zustand, wo dieses Vorurteil nicht mehr wirksam sein wird, schon angegeben [26]), was er nun noch einmal mit Nachdruck wiederholt [27]).

23) Eduard Zeller, Philosophie der Griechen, I, 2⁶, 1920, S. 1338.

24) Ebenda, S. 1338/39.

25) 330, 17: ἀμφιβάλλουσιν, εἰ ἄρα τοιοῦτος ἄνθρωπός ἐστιν, οἷος φαίνεται, ἢ ἐνεδρεύει καὶ θηρεύεται τὴν δόξαν ἐπὶ ἀπάτῃ, καὶ ἃ ποιεῖ, ταῦτα παλλωπίζεται ὑπαγόμενος τοὺς ἀνθρώπους.

26) 330, 12: πιστεύεται ἤδη ἀνενδοιάστως.

27) 330, 19: ἐν ἐκείνῳ δὲ τῷ τρόπῳ, ᾧ ἐγὼ προεῖπον, ἀσκηθεῖσα ἡ ἀρετὴ

Alle eben besprochenen Punkte sind zweifellos nicht aus der Luft gegriffen, sondern sicherlich von der Sophistik her bestimmt. Außerdem scheint der A. auf die sophistische Erziehungstätigkeit auch bezüglich der zeitlichen Dauer Bezug zu nehmen. Offenbar schreibt er das erwähnte Vorurteil mit der verhältnismäßig raschen Aneignungsmöglichkeit der sophistischen Bildung zu. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß bei dem Zweck, den die sophistische Erziehung hatte, kein jahrelanger Bildungsgang in Betracht kam. Außerdem waren die Sophisten vielfach Wanderlehrer, die nur kurz an einem und demselben Ort weilten und dort ihren Kurs abhielten. Der A. glaubt, wie es scheint, daß das Mißtrauen gegen geistige Fertigkeiten neben anderem auch auf dieser kurzen Aneignungszeit beruhe[28]). Daher stellt er die Forderung einer langen Ausbildungszeit[29]).

Mit dieser Reaktion gegen die sophistische Ausbildungsmethode bildet der A. bereits die Brücke zu Plato, der die Bedeutung des gründlich ausgebildeten Fachmanns, des ἐπαΐων, eindringlich hervorhebt. Ohne Zweifel aber sind die Gedankengänge für den A. neu, wenn er sie so ausführlich darstellt, wie das in Abschnitt 2 geschieht.

Es ist noch hinzuweisen auf die Frage nach der Verantwortlichkeit des Lehrers für die Anwendung der durch ihn dem Schüler vermittelten Kenntnisse und Fähigkeiten. Die Sophistik lehnt eine Verantwortung des Lehrers ab; dasselbe tut der A., der aber die Verantwortung den jeweiligen Inhabern der Kenntnisse zuweist. Zugleich zeigt sich bei ihm ein Vorwärtsschreiten der philosophischen Skepsis, wenn er ein absolutes Gute nicht mehr anerkennt (Abschnitt 3), was Protagoras, wie es scheint, bis zu einem gewissen Grade noch getan hatte (Plato, Protag. 333 D/E).

2. Zweck und Gegenstand (ἀρετή) der Erziehung und Bildung.

Wenn sich für das Erziehungsproblem ergeben hat, daß der A. darin an das Ende der Sophistik zu stellen ist, die er zwar voraussetzt, aber auf dem Wege zu Plato hin bereits überwindet, so zeigt sich das auch, wenn die Frage nach dem Zweck der Erziehung, die oben (S. 65 f.) übergangen worden war, herangezogen wird. Die Sophisten erziehen allgemein jeden, der es wünscht und die nötigen Mittel aufbringt (die Forderung der φύσις mochte dabei eine geringere Rolle spielen), zu einem tüchtigen Staatsbürger in ihrem Sinn. Auch diejenigen, die der A. erziehen will, erzieht er im Blick auf ihre spätere Stellung im Staat; aber er trifft bereits eine Auslese; nur wenige sind es, die in der Gesamtbildung bis zur Stufe der Vollkommenheit

πίστιν ἐμποιεῖ περὶ ἑαυτῆς. — 21: ἑαλωκότες γὰρ ἤδη κατὰ τὸ ἰσχυρὸν οἱ ἄνθρωποι . . . οὔτε ἀπατᾶσθαι ἔτι οἴονται.

28) 330, 30: ἅμα δέ τις καὶ τῇ ἐξ ὀλίγου χρόνου εὐδοξίᾳ προσγίγνεται βλάβη τοιάδε· τοὺς γὰρ ἐξαπιναίως καὶ ἐξ ὀλίγου χρόνου . . . σοφοὺς . . . γενομένους οὐκ ἀποδέχονται ἡδέως οἱ ἄνθρωποι.

29) 330, 23: ὁ χρόνος συνὼν μὲν ἑκάστῳ ἔργῳ καὶ πράγματι πολὺς καὶ διὰ μακροῦ κρατύνει τὸ ἀσκούμενον. — 27: οὐδὲ ὀλιγοχρονίως.

dringen können. Sie bilden dann die eigentlichen Stützen der Verfassung. Plato geht kaum weiter, wenn es sich bei ihm darum handelt: „Die Erziehungsaufgabe des Staates im höchsten Sinn kann sich nur auf einen Teil der Bürger erstrecken; die Masse ist nur soweit zu beeinflussen, daß sie unter vernünftiger Leitung ein den Anforderungen der Sittlichkeit entsprechendes Leben führt. Aber gerade darin liegt die Bedeutung des Staates. Ohne ihn wären Wissen und Tugend Vorrecht des einzelnen Befähigten. Durch ihn werden sie in der Gesamtheit als lebendige Macht verwirklicht und kommen damit auch der Masse zugute“ [30]). An diese platonischen Gedankengänge klingt die Auffassung des A. vielfach an.

Mit den besprochenen Erziehungs- und Bildungsfragen hängt der Gegenstand der Ausbildung zusammen. Ebenso wie die Sophistik neben all den andern Gegenständen vor allem die ἀρετή in ihrem Lehrprogramm hatte, so steht auch für den A. im Mittelpunkt die ἀρετή, so ist aber auch für Sokrates und Plato die ἀρετή von zentraler Bedeutung und bleibt es weiterhin in der griechischen Philosophie.

Dennoch ist auch hier wieder Entwicklung und Abstufung zu beobachten. Während die „Tüchtigkeit“ der Sophisten im wesentlichen bürgerliche Tüchtigkeit, staatsmännische Fähigkeit ist, steht sie zwar bei dem A. auch noch in Beziehung zum Staat, aber sie ist nicht mehr auf das rein Praktische beschränkt, sondern umfaßt auch die Gesinnung als sittliche, sozial verantwortungsbewußte Lebenshaltung. Sokrates geht noch weiter; bei ihm ist die ἀρετή ausschließlich Sache des inneren Menschen, die den Aeußerungen richtunggebend ist. Bei dem A. umfaßt die Tüchtigkeit dagegen doch auch äußere Ausbildung. Der Inhalt des Begriffs ἀρετή steht bei dem A. in der Mitte zwischen Sophistik und Sokrates.

In der Sophistik wurde nicht allein von jener ἀρετή als Gesamtheit geredet, als deren διδάσκαλοι die Sophisten sich fühlten. Vielmehr wurden einzelne spezielle ἀρεταί unterschieden, die Tüchtigkeit des Mannes, der Frau, des Knaben, des Mädchens, des Greises, des Freien, des Sklaven usw. (Plato Menon 71 E). So konnte sich die Frage erheben, was das Gemeinsame dabei sei, ob überhaupt die Tugend eine Einheit sei oder nicht. In Platos Protagoras, wo diese Frage erörtert wird, bestreitet der Vertreter der Sophistik die Einheit der Tugend, indem er σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, ὁσιότης als μόρια ἀρετῆς bezeichnet (349 B/C), die je für sich bestehen können. Bei dem A. haben jene Begriffe eine selbständige Bedeutung angenommen, wie zu Anfang der Arbeit gezeigt wurde; ὁσιότης fällt ohnedies weg. Auch sonst ist die Lage, der Zusammenhang, ein anderer, sodaß nicht ohne weiteres verglichen werden kann. Gleichwohl kann gesagt werden, daß eine absolute Einheit der ἀρετή für den A. ebensowenig wie für Protagoras besteht. Nur handelt es sich für den A. bei der Teilbarkeit um die äußeren, bildungsmäßigen Voraussetzungen der Tugend, deren Vorhandensein die ἀρετή zu einer σύμπασα macht, während im Falle des Fehlens einer oder mehrerer jener Bildungsvoraussetzungen

30) Pohlenz, a. a. O. (o. S. 60), S. 81.

nur von einem μέρος τῆς ἀρετῆς gesprochen werden kann. Keinesfalls jedoch kann der ἀρετή des A. die moralische Seite fehlen.

Bei Protagoras sind im Begriff der ἀρετή Bildung und Moral zusammengeworfen wie beim A.; bei ihm ist aber das eigentlich Charakteristische der ἀρετή die moralische Seite, die beherrschend und ausschlaggebend ist; Protagoras ordnet die δικαιοσύνη beispielsweise der ἀνδρεία nur gleich. Der Gedanke der Teilung, der Unterscheidung einer Gesamt- und einer Teiltüchtigkeit in verschiedenen Abstufungen ist demnach für den A. wie für den Vertreter der Sophistik gemeinsam. Der Fortschritt beim A. gegenüber jenem liegt aber in der Betonung des Moralischen, der Gerechtigkeit, die dort auf der gleichen Ebene wie ἀνδρεία usw. steht, also fehlen kann, hier aber notwendiger Bestandteil der ἀρετή ist, also eine übergeordnete Stellung einnimmt.

Vor allem ist hinzuweisen auf die auf gleichem Niveau stehende σωφροσύνη und δικαιοσύνη bei Plato-Protagoras, während doch der A. die unbedingte Einheit von ἀρετή und ἐγκράτεια vertritt. Hier liegt der Uebergang von der sophistischen zur sokratisch-platonischen Anschauung, die in der ἀρετή die bildungsmäßige und die moralische Seite als untrennbar vereinigt erkennt[31]). Der letzte Gedanke ist überdies beim A. schon darin vorgebildet, daß er die ἀρετή, die die gesamten Bildungsvoraussetzungen mit strenger Sittlichkeit verschmilzt, gegenüber der ἀρετή mit nur einigen jener Voraussetzungen als σύμπασα bezeichnet, was ohne Zweifel auch einen Wertunterschied zum Ausdruck bringen soll.

3. Begründung der Methode der Erziehung und Bildung (φθόνος, διαβολή).

An der Stelle, wo der A. die Forderung aufstellt, ein Ziel εἰς τέλος τὸ βέλτιστον zu verfolgen, und zwar auf dem Weg langandauernden, angestrengten Lernens, und diese Forderung dann ausführlicher damit begründet, daß er sagt, nur so entstehe auch δόξα, die Vorbedingung zur Wirksamkeit der betreffenden angeeigneten Eigenschaft, erklärt er zuerst, warum der, der jener Forderung nachkommt, βέβαιον τὴν δόξαν καὶ τὸ κλέος erlangt: er erlangt das nämlich deshalb, weil ihm einerseits πίστις entgegengebracht wird, und weil andererseits der φθόνος bei den andern nicht aufkommen kann (330, 12/13).

Mit der Frage des φθόνος befaßt sich ganz ähnlich auch Hippias und Gorgias. Bei Gorgias klingt der Gedanke nur flüchtig an: Epitaphios (Diels II, 248, 8): φυγὼν δὲ τὸν ἀνθρώπινον φθόνον. Hippias hat sich da-

31) Es beginnt hier beim A. die Zusammenziehung zunächst von zwei der genannten fünf Eigenschaften. In der Anerkennung der Einheit der Tugend liegt die Zusammenziehung sämtlicher fünf zu einer einzigen. — Uebrigens sieht man, auch wenn die einzelnen ἀρεταί beim A. wiederkehren (329, 27: σοφία, ἀνδρεία, εὐγλωσσία; 331, 2: εὐγλωσσία, σοφία, ἰσχύς), doch schon aus dem Wechsel des Ausdrucks, daß es ihm auf eine systematisch geordnete Tafel der ἀρεταί nicht ankommt. Wesentlich ist ihm nur die untrennbare Verschmelzung des moralischen und des bildungsmäßigen Elements. Das ist zunächst auch bei Plato der Fall, der aber dann allmählich doch eine Tafel der ἀρεταί ausbildet, aus denen die an sich als Einheit zu fassende ἀρετή sich zusammensetzt.

gegen, wie es scheint, eingehender mit dem Wesen des φθόνος befaßt (Diels II, 287, Fr. 16). Er unterscheidet zweierlei Arten von Neid, einen berechtigten und einen unberechtigten. Jener kommt für den A. nicht in Betracht. Diesen aber setzt er voraus und sucht ihm zu begegnen dadurch, daß er zur Erwerbung einer Eigenschaft einen ganz bestimmten Weg angibt, der den φθόνος von vornherein unmöglich macht, da nun die offensichtlichen Tatsachen des ernsten Strebens, des Vorhandenseins wirklicher positiver Kenntnisse, lauterer Absichten und Beweggründe so zwingende Tatbeweise darstellen, daß der hartnäckigste Neider sie anerkennen muß. Des A. Ausführungen zugrunde liegt jedenfalls, das zeigt auch die Analyse des φθόνος, eine eingehende Beschäftigung mit dem Wesen des Neids, was den A. in unmittelbare Nähe der Sophistik stellt [32]).

Dasselbe ergibt sich bezüglich der Verleumdung (Diels II, 287, Fr. 17). Auch hier zeigen sich beiderseits die Spuren einer eingehenderen Beschäftigung mit dem Wesen der Verleumdung, wenn auch Hippias mehr den Erfolg betont, der A. dagegen mehr die Methode. Obgleich die Konsequenzen der Verleumdung bei beiden Schriftstellern wieder andere sind (bei Hippias Mangel an φιλία, beim A. Mangel an δόξα), gehören dennoch beide eng zusammen wegen der Tatsache, daß sie sich mit diesen Fragen eindringender abgegeben haben. Das wird erhärtet durch die oben hergestellte deutlichere Beziehung bezüglich des φθόνος; in die nächste Nähe des Hippiasfragments über den φθόνος gehört das über die Verleumdung; beide Fragmente stammen nämlich aus dem Buche des Plutarch περὶ τοῦ διαβάλλειν. Schon deshalb ist die enge Beziehung des Hippias und des A. bezüglich des φθόνος auch auf die διαβολή zu übertragen.

Der A. begründet den von ihm geforderten Weg zur Erreichung von πίστις und δόξα (früh anfangen, lange gleichmäßig fortfahren im ernsten, strengen Streben nach den καλὰ καὶ ἀγαθά) mit dem Gedanken, daß so der Nachweis geliefert werde, daß wirkliche Kenntnisse vorhanden sind, und daß bei solcher Konsequenz ein Doppelspiel mit unlauteren Absichten und betrügerischen Vorspiegelungen schlechterdings nicht angenommen werden könne. Ganz denselben Gedankengang zeigt der Palamedes des Gorgias (Diels II, 262). Palamedes, der große Wohltäter der Menschheit, sagt (Z. 19): τῶν αἰσχρῶν καὶ τῶν κακῶν ἔργων ἀπέχομαι. τὸ γὰρ ἐκείνοις (allen der Menschheit durch Palamedes getanen Wohltaten) τὸν νοῦν προσέχοντα τοῖς τοιούτοις (= τοῖς αἰσχροῖς καὶ τοῖς κακοῖς ἔργοις) προσέχειν ἀδύνατον. Die beiderseitigen Gedanken sind einander sehr ähnlich. — Mag man den Palamedes nun auffassen,

32) Hippias redet von den ἀγαθοί (Zeile 23). Hier weicht der A. von ihm ab, da es für ihn schlechthin Gute nicht gibt. Zudem erfordert auch der Zusammenhang andere Konsequenzen: der A. spricht hier ja nicht von Guten, sondern von Leuten, die irgend einen Bildungsbesitz sich angeeignet haben. Aber es kommt für die gegenwärtige Untersuchung vor allem auf die Tatsache an, daß der A. durch seine Beschäftigung mit dem Wesen des φθόνος sich in die Nähe der Sophistik stellt, die das auch getan hat, wie sich bei dem Vertreter Hippias zeigt.

wie man will, als ernstgemeinte Auseinandersetzung oder, wie es gewöhnlich geschieht, als rein rhetorisches Glanzstück, bei dem der Wert nur in der Form liegt, der gegenüber der Inhalt als unwesentlich zurücktritt — jedenfalls zeigt der Gedanke bei Gorgias, daß in der Zeit der Sophistik derartige Ueberlegungen angestellt wurden, in deren Reihen auch die Gedankengänge des A. gehören. Damit erweist sich wiederum des A. enger Zusammenhang mit der Sophistik, die er im wesentlichen voraussetzt.

4. Erfolg der Erziehung und Bildung (δόξα).

Im Zusammenhang mit der Erziehung und Bildung steht die Frage nach der Bewertung des erreichten geistigen oder körperlichen Besitzes als Verdienst und lobenswerte, auf rühmende Beachtung Anspruch erhebende Eigenschaft oder nur als rein praktische Fertigkeit, deren Ruhm in einer möglichst vielseitigen und günstigen Verwendung besteht. Damit in Verbindung, wenigstens für die Zeit der Ausbildung, steht die andere Frage, ob das Motiv zur Aneignung einer bestimmten Fertigkeit Ehrgeiz oder Utilitarismus ist. Das Problem des Ruhms wird damit überhaupt angeschnitten.

Bei diesem Fragenkomplex ist die Sophistik dem A. bereits vorangegangen. Der Ehrgeiz hat seinem Wesen nach Protagoras beschäftigt, von dem der Titel einer Schrift überliefert ist, die dem Ehrgeiz und seiner Erforschung gewidmet gewesen sein muß (Diels II, 231, 12: περὶ φιλοτιμίας). Die Bezeichnung ist dieselbe wie beim A.: φιλοτιμία (331, 31). Dieser lehnt sie ab, muß sie ablehnen seiner ganzen Haltung nach, in der er nur e i n e n Ehrgeiz kennt, den nach dem Ruhm der ἀρετή. Wie Protagoras dazu stand, ist unbekannt.

Das Problem des Ruhms selbst, die Frage nach der Wertung irgend einer Eigenschaft, tritt bei Gorgias im Epitaphios auf (Diels II, 248), ebenso im Palamedes und in der Helena. Zwar scheint Gorgias anzuerkennen, daß eine außergewöhnliche Eigenschaft imstande sei, δόξα zu bewirken; doch muß er zugeben, daß δόξα überhaupt etwas Trügerisches, Unzuverlässiges, Unbeständiges sei (Helena, Diels 252, 17: ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα). Hierin folgt ihm der A. grundsätzlich, schränkt aber die ruhmbewirkenden Eigenschaften, die bei Gorgias nicht näher angegeben sind, also beliebig weit gefaßt werden können, auf die ἀρετή in seinem Sinn ein und gibt, indem er den Satz des Gorgias vollständig zugibt, einen neuen Weg an, auf dem die δόξα ἀβέβαιος zu einer δόξα βέβαιος werden kann (330, 11/12).

Gleichwohl kennt auch Gorgias eine Wertabstufung des Ruhms, eine δόξα αἰσχρά, der eine δόξα καλή entsprechen muß, die Diels sogar in den Text setzen möchte (Apparat zu S. 263, Z. 19). Und die δόξα αἰσχρά sieht Gorgias in einem Verzicht auf die Vertretung des Guten, wenn diese Vertretung das Leben kosten würde, während andererseits die καλὴ δόξα der Tod für die Sache des Guten ist: Palamedes, Diels 263, 20 f.: τοῖς δὲ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν αἱρετώτερος θάνατος δόξης αἰσχρᾶς. Nicht nur ist dieser Appell an die ἀγαθοὶ ἄνδρες im Einklang mit der ähnlichen Stelle des A. (331, 33), sondern auch der Gedanke, daß der Tod

um des Guten willen der Erhaltung des Lebens um den Preis des Schlechten vorzuziehen sei, tritt bei dem A. (332, 2—5) in genau derselben Weise auf, wobei dann allerdings die Idee des Guten, um derentwillen einer das Leben preisgibt, wiederum die spezifische Prägung der ἀρετή i. S. des A. aufweist.

Bei beiden Schriftstellern ist so die höchste Stufe des Ruhms der Nachruhm des Todes um des Guten willen (je im besonderen Sinn). Dieser Ruhm ist unvergänglich: Gorgias Epitaphios (Diels 248, 8—10): οὗτοι γὰρ ἐκέκτηντο ἔνθεον μὲν ἀρετήν, ἀνθρώπινον δὲ τὸ θνητόν . . .; (Z. 28): αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῇ οὐ ζώντων; ebenso der A. (332, 4/5): λιπέσθαι εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν. Nun ist ja freilich bei Gorgias die Idee des Guten, für die jene Gefallenen ihr Leben ließen, die Vaterlandsliebe, die nach der Art des A. nicht bestimmend sein kann. Allein der Grundgedanke des Todes für etwas Gutes, der den höchsten Ruhm, nämlich den ewig lebendigen Nachruhm gibt, ist für Gorgias und den A. derselbe. Auch hier zeigt sich also wieder der enge Zusammenhang des A. mit der Sophistik.

Diese Aeußerungen der beiden Autoren, bei denen die Schätzung des Lebens in Vergleich gesetzt wird mit der Schätzung anderer Güter (des Ruhms), bilden die Brücke zu der Lebensanschauung überhaupt für den A. und seine Zeit. Vorher müssen aber anhangsweise noch zwei Fragen besprochen werden, die der Gesetzesübertretung und die der Wohltätigkeit.

5. Problem der Gesetzesübertretung; Problem der Wohltätigkeit.

Wenn der A. 331, 26 von den ζημίαι redet, die die Menschen treffen können, und dabei unterscheidet zwischen αἱ ἐκ τῶν νόμων ζημίαι und sonstigen ζημίαι, wobei er jenen die Bemerkung beifügt: ταύτας μὲν γὰρ καὶ εὐλαβηθῆναι ἔστι καὶ φυλάξασθαι, so hat auch dieser letzte Gedanke seine Entsprechung in der Sophistik. Kritias spricht in dem großen Sisyphosfragment von dem Zustand, als die Religion noch nicht „erfunden" war. Obwohl es Gesetze gab, mied man doch deren Strafen, indem man sich heimlich gegen die Gesetze verging (Diels II, 320, 24: λάθρᾳ δ' ἔπρασσον). Dasselbe etwa sagt Antiphon mit den Worten (Diels, Nachträge zum zweiten Band [4], p. XXXII, col. 2, Z. 3 ff. = Ox. Pap. XI, n. 1364 ed. Hunt, Z. 36 ff.): τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων ἐὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται. Nun geht ja aus der Stelle des A. 331, 26 nicht hervor, ob er an heimliches Uebertreten der Gesetze gedacht hat, wie das bei Antiphon der Fall ist. Vielmehr wird man in der A.-Stelle eine Aufforderung zu einem gesetzmäßigen Leben zu sehen haben, wodurch natürlich Konflikte mit dem Gesetz und daraus entspringende Schädigungen nicht möglich wären. Diese Interpretation ist der Gesamthaltung des A. angemesener. Allein auch die der Antiphon- und Kritiasstelle entsprechende Erklärung ist nicht ausgeschlossen. Ernstlich in Betracht kommt sie aber

nicht. Dennoch besteht mit Gedanken jener Art insofern ein Zusammenhang, als der A. sie in seiner Weise überwindet.

Eine eigentümliche Stellung nimmt der A. in der Frage der Wohltätigkeit ein. Eingehend legt er im 3. Abschnitt dar, daß die Wohltätigkeit im gewöhnlichen Sinn, also mit direkter Unterstützung durch Geld oder Geldeswert, gar keine Berechtigung besitze, weil die Folgen nur schlechte sein können (i. S. des A., nämlich unsoziale). Hier ist der A. in seiner Grundsätzlichkeit und Absolutheit so weit gegangen, daß er mit seinen Ausführungen völlig allein steht[33]). Weder die Sophistik noch die nachfolgende Zeit Platos weisen ähnliche Gedanken auf. Vielmehr liegt überall, wo von der Wohltätigkeit die Rede ist, die allgemein übliche Ansicht zu Grunde, nach der finanzielle Unterstützungen Bedürftiger durch Wohlhabende als etwas durchaus Anerkennenswertes betrachtet wird. Die Ansicht des A. ist nur zu verstehen aus dem ganzen Zusammenhang heraus und mit Rücksicht auf die Tendenz der Schrift, die darin gipfelt, daß das größte Unglück für ein Gemeinwesen, die Gesetzlosigkeit (ἀνομία), nur entstehen könne durch zu hohe Wertschätzung des Besitzes, also den aufkommenden Kapitalismus. Es mußte deshalb von dem Verfasser von vornherein der Besitz als schlecht und wertlos gegenüber dem leuchtenden Ideal der Gesetzestreue und Selbstbeherrschung bezeichnet werden. Daß der A. etwas ganz Neues vertritt, zeigt seine sehr eingehende Auseinandersetzung über die εὐεργεσία mit ihren zwei κακίαι.

Theoretische Staatsphilosophie.

1. Metaphysisches: Problem Leben und Tod; die Götter.

Der A. legt seine Ansicht über das Leben und seinen Wert in Abschnitt 4/5 eingehend dar. Darnach ist ihm das Leben an sich nicht verächtlich. Vielmehr ist es in seiner Blüte ein Wert, aber kein absoluter, sondern ein relativer. In Beziehung gesetzt zu andern Gütern, etwa zur ἀρετή, muß bei einer Wahl zwischen beiden die Entscheidung gegen das Leben als das weniger Wertvolle fallen. So bildet sich auch erst die höchste Stufe des Ruhms (s. oben). Uebrigens ist das Leben als solches nicht abzulehnen. Was den A. zu seiner Haltung bestimmt, ist lediglich die Meinung, daß nach der Blüte des Lebens, im Alter und im Angesicht des Todes, das Dasein keinen Reiz mehr biete. Nur wegen dieses letzten, verhältnismäßig kleinen Abschnitts bewertet der A. das ganze Leben so relativ und ohne Achtung.

Den A. deshalb als Pessimisten anzusprechen geht nicht an. Sicherlich ist er angeregt durch früher schon ausgesprochene pessimistische Gedanken. Aber was er selbst nun gibt, ist doch ein ganz eigentümlicher

33) Interessant ist aber, daß in der Neuzeit bei Grillparzer dieselbe Ansicht über das Unsoziale des Wohltuns hinsichtlich der Sammlung der nötigen Mittel auftritt: „Weh dem, der lügt" I, 1, 86:

„Doch heißt das Gutes tun, wenn man dem Armen
Die Spende gibt, dem Geber aber nimmt?"

Pessimismus. Das hindert aber nicht, den A. mit pessimistischen Aeußerungen seiner Zeit zusammenzustellen.

Nicht allein Prodikos betrachtete das Leben in der Stimmung des Pessimisten und gab dafür die Begründung [34]), sondern vor allem bei Antiphon dem Sophisten begegnen derartige Gedanken. Aber der Unterschied zwischen dem Pessimismus des A. und dem des Antiphon wird auch sofort deutlich. Für Antiphon ist nämlich das Leben in seiner ganzen Ausdehnung ärmlich und jämmerlich: Diels II [4], 301, Fr. 51: das Leben ist καὶ οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνόν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμεμειγμένα λύπαις μεγάλαις; nicht nur die Kürze des Lebens ist es, was dieses so erbärmlich macht (Fragm. 50), sondern, weil es von Anfang bis zu Ende von Not, Leid, Unglück angefüllt ist (p. 300, Z. 21/22): φροντίδων πάντα πλέα. Das führt in eingehender Weise das große Fragment 49 aus.

Dennoch scheint Antiphon die letzte Konsequenz ebensowenig zu ziehen wie der A., nämlich die Forderung, das Leben aus allgemeinem Ueberdruß von sich zu werfen.

Eine weitere Fortführung pessimistischer Gedanken läßt sich bei Plato beobachten, etwa Phädon 67 A. Indessen sind bei ihm solche Ueberlegungen selten, wie sie überhaupt dem Griechen in der Blütezeit des Griechentums fernliegen, sofern er nicht zum orphischen Kreis gehörte. Schon deshalb nimmt der A. eine gewisse Sonderstellung ein [35]).

Mit dem Gedanken an Tod und Grab hängt zusammen die Frage nach metaphysischen Dingen überhaupt, vor allem nach den Göttern. Schon Protagoras hatte mit dem monumentalen Satz: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν zum Ausdruck gebracht, wie seine Meinung über diese Dinge sei. Auch Prodikos stellte sich auf einen ähnlichen Standpunkt, wenn er die Entstehung des Götterglaubens daraus erklärt, daß die Menschen das, was ihnen im Leben von Nutzen war und sie vor Elend und Tod bewahrte, bis zu göttlicher Verehrung geliebt hätten (Diels 275, 2 ff.): ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν.

Nichts anderes ist es, wenn Thrasymachos aus dem Treiben der Menschheit, das mit Gerechtigkeit, dem eigentlichen Wirkungsgebiet und Fürsorgebezirk der Götter, nur wenig mehr zu tun habe, schließen will, daß die Götter die Vorgänge bei den Menschen überhaupt nicht sehen [36]). Von diesem Schluß aus ist kein weiter Weg zur gänzlichen Ableugnung der Götter.

---

34) Das erweist sich aus dem pseudoplatonischen Axiochos, der einen Widerhall Prodikeischer Gedanken darstellt, z. B. 366 D: τί μέρος τῆς ἡλικίας ἄμοιρον τῶν ἀνιαρῶν;

35) Zu diesen Fragen vgl. Hermann Diels, Der antike Pessimismus (1921): W. Nestle, Der Pessimismus und seine Ueberwindung bei den Griechen, N. Jbb. 1921, 81 ff.

36) Diels 282, Fr. 8 (Z. 3): οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα . . .

Noch radikaler als Thrasymachos aber geht Kritias vor[37]). Er erklärt die Götter für die Erfindung, die ein πυκνὸς ἀνήρ in selbstsüchtiger Absicht gemacht habe, um mit Hilfe der Gottesfurcht seine Herrschaft auszuüben. Denn mit Hilfe der Gesetze allein konnte er es nicht, da trotz der in ihnen für die Uebertretung angedrohten Strafen dennoch geheimerweise gegen die Gesetze gefehlt wurde. Im übrigen lehnt Kritias sich an Prodikos an, wenn er die Götter mit den nützlichen Naturgewalten und -gegenständen gleichsetzt. Dazu fügt er noch die Gleichsetzung mit dem Furchtbaren und Schädlichen in der Natur.

In diese Entwicklungsreihe gehört deutlich der A. Die Tatsache, daß er bei der Wiedergabe des Protagorasmythus gerade das Mythische völlig abstreift[38]), erklärt sich nicht nur aus dem episodenhaften Charakter dieser Einlage, die nicht Selbstzweck ist, sondern nur die Notwendigkeit der Herrschaft des Nomos zeigen soll. Zwar zeigt der ganze Abschnitt ein starkes Vorwärtsdrängen, das die Abkürzung gegenüber dem Vorbild rechtfertigt und erklärt. Aber sicherlich ist die mythische Einkleidung auch aus andern, bewußten Gründen abgelegt worden, nämlich eben aus der Nichtanerkennung der Existenz der Götter.

Zwar geht der A. nicht soweit wie Kritias, der geradezu radikal, aber mit einer gewissen gehässigen Raffiniertheit seiner Wut gegen die Religion Luft macht. Aber der A. geht doch auch schon weiter als Protagoras, der mit seinem Satz über die Götter die mythische Einkleidung der Kulturentstehungstheorie sehr wohl vereinigen konnte. Der A. stellt sich demnach in die Mitte zwischen Protagoras und den extremen Kritias, dessen Konsequenzen er nicht mehr anerkennt, während er Protagoras weiterführt.

2. Kulturgeschichtliches: Kulturentstehungstheorie.

Im Zusammenhang mit der Erwähnung der Kulturentstehungstheorie ist auf die Tatsache selbst, daß diese Theorie auftritt, und auf die Art der Ausführung derselben näher einzugehen.

Wie schon oben und besonders in der ersten Hälfte dieser Arbeit ausgeführt wurde[39]), ist der Inhalt der Erörterungen des A. (332, 8—14) im wesentlichen derselbe wie der Inhalt des Mythus des Protagoras (Diels II, 232 ff.). Es ist kein Zweifel, daß er den Protagorasmythus kannte und für seine Zwecke und in seinem Sinn zurechtschnitt (höchste Vereinfachung, Abstreifung der mythischen Einkleidung). Das Hauptergebnis ist auf beiden Seiten dasselbe: Grundlage des Staats ist für Protagoras αἰδώς und δίκη, „ihre Folge das Motiv der Ordnung und der φιλία“[40]), wobei „αἰδώς leicht negativ die Scheu vor dem Unrechttun, δίκη dagegen das positive Eintreten für das Recht bezeichnet“[40]). Beim A. bilden νόμος und δίκαιον das Staatsfundament, ihre Folge ist die εὐνομία. Freilich ergibt sich auch ein Unterschied, insofern für Prota-

37) Diels 320, Z. 14 bis 321, Z. 24: Sisyphos Satyrikos.
38) S. oben S. 48, Anm. 4.
39) S. oben S. 48.
40) J. Mewaldt, Fundament des Staats, S. 73 (= Tübinger Beiträge V: Genethliakon Wilh. Schmid, 1929).

goras die allerunterste Stufe der Gesellschaft den Ausgangspunkt bildet, während der A. erst die nächste Stufe im Auge hat, m.a.W.: Für Protagoras wird „als staatenbildend nicht das Vereinbaren irgend welcher noch so primitiver νόμοι betrachtet", „sondern jene beiden besonderen und grundlegenden Eigenschaften des Menschen"[40a]; dem A. sind erst die aus jenen grundlegenden Eigenschaften entstandenen νόμοι maßgebend, und zwar im Zusammenhang mit der Kulturtheorie als Gesamtheit, gewissermaßen als νόμος-Begriff, als das abstrakte „Gesetz und Recht." So aber stellt sich der A. im Grunde doch fast auf eine Linie mit Protagoras [41]).

Für Protagoras wie für den A. ist der Staat ein Rechtsstaat, dessen oberste Richtlinie δίκη, τὸ δίκαιον ist. Für Protagoras ist diese Norm immer wieder von neuem an den bestehenden Gesetzeskodex anzulegen, der dann nach jenem Grund- und Urmaßstab auszurichten ist; für den A. ist der abstrakte Begriff „Gesetz und Recht" maßgebend. Wenn er aber einmal Gestalt gewonnen hat, dann ist diese unbedingt verbindlich: es liegt also eine gewisse Verengerung gegenüber Protagoras vor. Aber die Aufgabe des Staats, Vertreter und Schützer des Rechts zu sein, bleibt für beide bestehen im Gegensatz zu dem Staat, für den das Recht der Vorteil der gerade regierenden Klasse ist. Für Protagoras und den A. ist das Staatsrecht absolut, für diesen im strengen Sinn, für jenen im weiteren Sinn als immer wieder zu reformierend nach den absoluten Normen αἰδώς und δίκη.

Der A. setzt Protagoras voraus, aber er hat nicht seinen weiten Blick, seine freie Betrachtungsweise. Sein Standpunkt ist enger. Das kann nur so erklärt werden, daß die Konsequenzen des Protagoras zu unmöglichen Extremen geführt hatten, die der A. nun aufheben will, indem er über Protagoras zurückgeht, damit also die Entwicklung wieder auf den Stand bringen will, auf dem es noch keinen Homomensurasatz gab. Diese Vermutung wird sich auch weiterhin immer wieder bestätigen.

Beim A. tritt 332, 13 das bedeutungsvolle Wort φύσις auf. Das führt hinein in den Streit, der seit alter Zeit um den Wert und die Bedeutung der Natur und ihres Gegensatzes, der Satzung, hin und her wogte. „Schon Pythagoras, die Eleaten und Heraklit . . . erweiterten das Naturgesetz zur sittlichen und politischen Norm, und der Athener Archelaos, der den jungen Sokrates beeinflußt hat, lehrte, daß die Begriffe Gerecht und Schimpflich . . . nicht der Natur, sondern der ‚Satzung' angehören, also wandelbar und unverbindlich erscheinen müssen. Zu derselben Zeit lehrten die Abderiten, daß . . . die ‚Natur' der Dinge . . . allein wahrhaft und dauernd sei" [42]).

40a) Siehe S. 76, A. 40.

41) Daß es dem A. nicht auf eine Summe konkreter Einzelgesetze ankommt, sondern auf den abstrakten Begriff „Gesetz und Recht", zeigt die gleichmäßige Verwendung von νόμος und νόμοι, z. B. 332, 19: τοῖς νόμοις καὶ τῷ δικαίῳ; 25: διά τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην. — 334, 1: ἄνευ νόμων καὶ δίκης; 2: ὅ τε νόμος καὶ ἡ δίκη.

42) H. Diels, Ein antikes System des Naturrechts (Intern. Monatsschrift für Wiss., Kunst und Technik, XI, 1917, Sp. 83).

In der Sophistik vertritt für uns vor allem Antiphon [43]) jene Gegeneinanderstellung von νόμος und φύσις, bei der er wiederum an Hippias anknüpft (Plato, Protagoras 333 C ff.). Die extremen Konsequenzen zeigen sich bei Kritias und Kallikles (Plato, Gorgias 483 B—484 B), auch bei Thrasymachos (Diels 278, z. 7/8: εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον). Soweit also führte es, wenn man die Lehre des Protagoras konsequent weiter verfolgte, der Mensch sei das Maß aller Dinge, und die bestehenden Gesetze seien nur relativ, absolut dagegen nur δίκη und αἰδώς. Dieser Flügel der Sophistik konnte so überhaupt nichts mehr als die eigene Willkür anerkennen, die einzig der Natur entsprechend sei.

Die Bedeutung dieser abwegigen Gedanken erkennend sucht der A. offenbar die Theorie, daß das bestehende Gesetz nicht der Natur entsprechend sei, daß also jeder nach Willkür, d. h. nach der Natur leben könne, aus der Welt zu schaffen, indem er in deutlichster Weise das betont, was schon Protagoras ausgesprochen hatte, daß das Gesetz als Abstraktum etwas Naturgegebenes und Naturnotwendiges sei, ohne das ein Zusammenleben der Menschen nicht gedacht werden könne. Insofern kann er sagen, daß Gesetz und Recht φύσει ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι [44]).

So wird der νόμος zur φύσις, die für den Sophisten unüberbrückbaren Gegensätze werden vereinigt, der sophistische Sprachgebrauch (νόμος = Satzung, Uebereinkunft, φύσις = Natürlichkeit, Natur im Rousseau'schen Sinn) fällt, mit dem t.t. auch der spezifische Sinn; dafür treten wieder νόμος und φύσις in ihrer von aller Abschleifung befreiten Gewichtigkeit der Bedeutung auf. Das Recht, der Rechtszustand, durch Gesetze geregelt, als Naturgegebenheit und Naturnotwendigkeit, das ist das Neue, das der A. bringt, als Reaktion gegen die Konsequenzen der Sophistik.

3. Staatspolitisches: Machtmensch; Staatsauffassung; Staatszweck.

Mit Gedankengängen wie den im Vorangehenden entwickelten stellt sich der A. in eine große Entwicklungsreihe hinein. Er ist nicht der einzige, der erkannt hat, wohin die Sophistik mit ihrer Proklamation des Naturrechts führte, wohin überhaupt die ganze Einstellung der damaligen Zeit, weiter Bürgerkreise, den Staat treiben konnte und mußte. Er sah mit vielen andern ein, daß ohne ein allgemeingültiges und verbindliches Gesetz die Existenz eines Staats unmöglich, eines Staats nach seinem Sinn vollends ausgeschlossen sei. Deshalb stellte er das Gesetz als Naturgesetz dar. Das Gesetz soll einzig der Maßtsab sein, nicht mehr das sogenannte Naturrecht, das in Wahrheit in der Macht des Individuums bestand. Damit ist der wesentliche Punkt für den A. berührt;

43) In den neugefundenen Bruchstücken Ox. Pap. XI, 1364; XV, 1797.

44) Bei Protagoras besteht dabei immer noch die Revisionsmöglichkeit und -notwendigkeit, die beim A. wegfällt, wegfallen mußte, wenn er die Konsequenzen, die die Sophistik aus des Prot. Anschauungen zog, unmöglich machen wollte.

er will nämlich die beherrschende Stellung des Individuums vollständig ausschalten.

Die maßgebende Stelle hiefür ist die Ausführung des A. über den Uebermenschen (332, 14 ff.). Auch hier wiederum bildet die Wirklichkeit sicherlich den Ausgangspunkt für des A. Darstellung. Den Anspruch des Individuums, gemäß seiner geistigen oder körperlichen Fähigkeit und mittels derselben eine entsprechende Stellung im Staatsganzen einzunehmen, verficht außer Thrasymachos, der aber hier nicht unbedingt einschlägig ist [45]), vor allem Kallikles in Platos Gorgias. Ihm sind die Gesetze und die herrschende Sitte nicht naturgemäß, deshalb ist Unrechttun gegenüber der Konvention gar kein Unrecht. Vielmehr ist die wahre Gerechtigkeit der Vorteil des Starken. „Die rechte Lebensführung und die wahre Tugend (ἀρετή) besteht in der Befriedigung, nicht in der Beherrschung der Begierden. Alles andere ist Schwäche (ἀνανδρία . . .) . . ." [46]).

An diesem Punkt setzt der A. mit seiner Kritik ein: Nicht Unmännlichkeit ist es, den Gesetzen Gehorsam zu leisten und der eigenen Kraft sich bewußt dennoch ihr durch die Gesetze Fesseln auferlegen zu lassen. Der A. steht dem Gedanken der ἀνανδρία (Gorgias 492 B) geradezu parallel mit dem Begriff δειλία (332, 6: . . . δεῖ οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν). Gerade also die von Kallikles vertretene Auffassung vom Naturrecht des Stärkeren ist es, die der A. bekämpft. Nicht soll das Individuum über dem Gesetz stehen, sondern das Gesetz alleiniger Herrscher auch über solche Individuen sein, die überdurchschnittliche Fähigkeiten besitzen, mit denen sie sich eine hervorragende Machtstellung im Staat erringen könnten (δόξα).

Der A. gehört damit hinein in die große Reihe derer, die in der Erkenntnis, daß der Individualismus, das Uebermenschentum, die Lehre vom Recht des Stärkeren, weithin an dem schlimmen Zustand des Staates schuld seien, von dem Gedanken ausgingen, daß die Auswüchse des Individualismus, überhaupt die einseitig zentrale Stellung des Individuums im Denken der Zeit um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts zu beseitigen sei, wenn man dem kranken Staat überhaupt noch helfen wolle. Das waren die Erwägungen der zahlreichen Autoren, die um die Jahrhundertwende in großer [47]) Zahl mit Reformplänen und ganzen Staatskonstruktionen hervortraten. Und die Fortsetzung von Schriften dieser Art, die das Individuum und seine Rechte und Bedeutung in theoretischer Betrachtung und praktisch in den Hintergrund drängen, bilden Platos Staatsschriften und sein Gorgias.

---

45) Sein κρείττων (Diels 278, Z. 7) kann außer dem Tyrannen, also dem starken Einzelmenschen, auch die herrschende Aristokratie oder sogar die Gesamtheit des herrschenden δῆμος in der Demokratie sein.

46) Platons Ausgewählte Schriften, erkl. von Cron u. Deuschle, 2. Teil: Gorgias [5], 1909, bearb. von Nestle, S. 22.

47) Aristot. Polit. IV, 1 (1288 b 35): ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας.

Was dagegen nun wieder neu in den Vordergrund tritt, ist bei jenen Reformschriften wie auch bei Plato der Staat, die Gesamtheit. Dasselbe ist der Fall beim A. Einerseits die Unmöglichkeit der Existenz des gewalttätigen Uebermenschen im Zustand allgemeiner Gesetzlichkeit, andererseits die Schilderung der Folgen des egoistischen Individualismus, die allgemeine Ungesetzlichkeit, zeigen, daß einzig und allein dann der beste Zustand für die Gesamtheit und jeden Einzelnen erreicht werden kann, wenn Einzelinteressen den Belangen des Ganzen unterworfen werden.

Hier sind nun aber Unterscheidungen und Einschränkungen zu machen sowohl für die Frage der Bedeutung wie des Zwecks des Staates.

Da diese Fragen bereits oben (S. 62 ff.) angedeutet wurden, können sie hier kürzer besprochen werden. Das Problem des Staatszwecks wurde in echt griechischem Sinn schon in alten Zeiten dahin gelöst, daß der Staatszweck Selbstzweck sei, d. h. daß der Staat um seiner selbst willen da sei und diese und keine andere Aufgabe habe. Der Staat des A. hat nichts mehr von dieser nationalen Aufgabe. Sein Zweck liegt offenbar in der Sorge für das Wohl des einzelnen Staatsbürgers. Von einer Staatsbegeisterung, die fähig ist, für die Förderung und Mehrung des Staats auch die größten Opfer zu bringen, spürt man nichts. Nicht der Tod fürs Vaterland bringt den höchsten Nachruhm, sondern der Tod für die Idee des Guten. Das höchste Ideal ist für den A. ein Staatswesen, in dem der Einzelne das größtmögliche Glück genießt, wirtschaftlich, aber auch z. B. so, daß er ruhig schläft, ohne nervöse Sorgen. In dieser Beziehung besitzt der A. einen etwas engen, philiströsen Horizont. Die hohe Staatsauffassung früherer Zeit, die allein fähig war, die Bürger zu Leistungen zu bringen, wie sie tatsächlich noch im Peloponnesischen Krieg mit größter Opferbereitschaft vollbracht wurden, fehlt ihm. Andererseits, wo er sich mit platonischen Anschauungen berührt (auf dem Gebiet von Gesetz und Moral und in der Frage des Wohlfahrtszwecks des Staates), fehlt ihm die ideale Zielsetzung. Er bleibt auf halbem Wege stehen.

Mit der angegebenen Zwecksetzung des Staats beim A. geht die Bestimmung seiner Bedeutung parallel. Die Bedeutung des Staats vermindert sich bei der Einstellung des A. wesentlich. Der Einzelne ist nicht mehr in erster Linie Bürger, sondern Privatmann. Absichtlich gebraucht der A. nie das Wort πολίτης, sondern immer nur ἄνθρωπος. Der Staat ist Mittel zum Zweck, d. h. der Staat ist deshalb unbedingt hoch zu halten und auf jede Weise zu stärken, weil er, je stärker er ist, umso eher das Wohl des Einzelnen verbürgt. Das Schwinden des Nationalbewußtseins, das schon in der Sophistik Ansätze zeigt (Antiphon), führt über die Kyniker (ἄνθρωπος!) zum Kosmopolitismus.

Diese Haltung gegenüber dem Zweck des Staats und dessen Bedeutung bringt es mit sich, daß der A. wie den Uebermenschen so auch den Tyrannen ablehnt, weil bei der Art der Entstehung der Tyrannis (s. o. S. 56 f.; unten S. 83) Gefahr bestünde, daß der Satz τὸ δίκαιον = τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον Prinzip des Gewaltherrschers würde. Dann aber erfüllte der Staat nicht mehr seine Aufgabe i. S. des A.: Sorge für das

größtmögliche Wohl jedes einzelnen in ihm lebenden ἄνθρωπος — Diese feindselige Haltung der Tyrannis, überhaupt der Monarchie gegenüber hat freilich der A. mit dem gesamten übrigen Griechentum seiner Zeit gemein, wenngleich bei letzterem andere Motive zugrundelagen, nämlich das Freiheitsbedürfnis der Griechen, das in der Demokratie die höchste Vollendung der Staatsform sah.

Es hat sich bisher gezeigt, wie der A. sowohl hinsichtlich staatspolitischer Erwägungen als auch in bezug auf sonstige Anschauungen (z. B. das Erziehungsproblem und seine einzelnen Teilprobleme) der Sophistik in hohem Maße verpflichtet ist, aber in ihrer Ueberwindung bereits Wegweiser ins 4. Jahrhundert ist.

4. Wirtschaftspolitisches: Kapitalismus; wirtschaftlich-politische Grundlagen des Staats.

Die Gegenüberstellung des A. mit der Sophistik und dem 4. Jahrhundert wäre unvollständig, wenn nicht auch die wirtschaftspolitischen und im engeren Sinn sozialen Gesichtspunkte des A. berücksichtigt würden. Sie bilden nämlich neben den politischen den Hauptbestandteil des Traktats. Nicht allein die Herrschaft von Gesetz und Recht, die Fürsorge für das Wohl des Einzelnen mittels des Wohls des Ganzen kennzeichnen die Staatsauffassung des A., sondern auch die Tatsache des Mangels jeglicher Vormachtstellung (soweit nicht die ἄριστοι ausgenommen werden müssen), d. h. daß nicht mehr die Macht und Gewalt des Stärkeren maßgebend sind, sondern auch hier sittlich-soziale Beweggründe. Wie der A. diese Dinge auf das wirtschaftliche Gebiet überträgt, wie die Arbeit zum Maßstab der Stellung im Staat wird [48]), und wie sich all das in das Denken der Zeit eingliedert, soll zum Schluß noch untersucht werden.

Die Beschränkung des griechischen Staatswesens je auf einen Stadtstaat brachte es notwendig mit sich, daß bei solcher Konzentration das Staatsleben ein sehr intensives war, daß aber auch die Wirkung dieser oder jener Staatsform auf die Gesamtheit in wirtschaftlicher und sozialer Beziehung sehr genau und ohne Irrtum beobachtet werden konnte. Als daher schon im Lauf des 7. Jahrh. in den einzelnen Stadtstaaten immer mehr der Adel und damit der Besitz, der Reichtum die Oberhand auch in politischer Hinsicht bekam, wurde in der Enge des Stadtstaats nicht allein die Wirkung besonders stark empfunden [49]),

48) Wo die Bürger nicht mehr nach dem Geld abgestuft sind, sondern wo die Arbeit den Wertmaßstab bildet, wo Besitz, auch geistiger, nur berechtigt ist, wenn er ehrlich erarbeitet ist, wo deshalb auf diese Weise jeder Anlaß zu Mißgunst beseitigt und so der Friede gewährleistet wird (s. oben S. 59, a. E. und unten S. 84, A. 57).

49) Pöhlmann, a. a. O. (o. S. 35), 117: „ . . . die stadtstaatliche Gemeinschaft, deren Mitglieder sich wohl bewußt waren, wie sehr hier die Wohlfahrt, ja die Existenz des Einzelnen von der des Ganzen und umgekehrt die Wohlfahrt und Leistungsfähigkeit des Ganzen von der der Einzelnen abhing."

sondern es wurde auch eingehend über die Ursachen der Wirkungsweise der aristokratisch-plutokratischen Verfassungsform nachgedacht. Als mit dem Aufkommen des großen Besitzes die Kluft zwischen arm und reich immer breiter wurde, sodaß sich immer krasser „Mammonismus" und „Pauperismus" gegenüberstanden, da erkannte man, daß nur das Geld solche Macht haben konnte. Und als die Aristokratie von der Demokratie abgelöst war, ohne daß jenes Verhältnis sich geändert hätte, ja als es vielmehr, durch die Freiheit des Einzelnen innerhalb der Demokratie begünstigt, nur noch schlimmer wurde, brach sich die Erkenntnis von der Gewalt des Reichtums als Ursache jener Vorgänge immer mehr Bahn. Solon [50]) spricht es aus, daß der Reichtum kein Ziel habe, „das erkennbar dem Menschen gesteckt ist." Ueberhaupt ist nach Solon die Quelle aller sozialen Kämpfe seiner Zeit der Reichen schnöde Habgier und ihr Uebermut (Aristoteles, Ath. resp. V, 3: διὸ καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς ἐλεγείας δεδοικέναι φησὶ „τήν τε φιλαργυρίαν τήν τε ὑπερηφανίαν", ὡς διὰ ταῦτα τῆς ἔχθρας ἐνεστώσης).

Da man nun in einem so konzentrierten Staatswesen, wie es die Polis war, sehr deutlich, wie oben erwähnt, die Wirkung der jeweiligen Vorgänge spüren mußte [51]), wundert es nicht, wenn Solon im aufkommenden und herrschenden Reichtum auch schon den Anfang zum Untergang des Staates sah [52]). Und wenn in der Folgezeit Kritik am Staat geübt wurde, wenn sich die Armen als Klasse gegenüber den Reichen zusammenschlossen und den Staat nach ihrem Sinn wandeln wollten, so ging ihr Streben stets darauf, die Macht des Reichtums auszumerzen, ihn selbst zu vernichten und aufzuteilen [53]), sei es, um die absolute Gleichheit des Privatbesitzes zu erzielen, sei es, um das Eigentum überhaupt aufzuheben i. S. der Gütergemeinschaft, des Kommunismus. Immer wurde der Reichtum als Unheil angesehen, wie es beim A. auch der Fall ist und nach ihm weiterhin der Fall war [54]).

50) (Bergk, PLGr. II⁴, 34 ff.) Fr. 13, v. 71: πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.

51) „Gerade in den Zentren des wirtschaftlichen Fortschritts, wo die Existenz einer zahlreichen Volksmenge auf Handel und Gewerbe beruhte und die heimische Landwirtschaft den Bedarf nicht deckte, mußte es sich besonders häufig fühlbar machen, auf welch schmaler und schwankender Grundlage das städtische Wirtschaftsleben sich aufbaute, welche Gefahren hier jede wirtschaftliche Krisis, jede Unterbrechung der Kommunikation, jede Störung der Güterversorgung durch gewinnsüchtige Spekulation Einzelner über die Bevölkerung heraufbeschwören konnte" (Pöhlmann S. 116).

52) Fr. 4, v. 5—10: αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἁφραδίῃσιν
ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι.
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν.
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.

53) Vgl. z. B. Soph. Aias 157: πρὸς γὰρ τὸν ἔχονθ' ὁ φθόνος ἕρπει.

54) Eurip. Iphig. Taur. 413 ff.: φίλα γὰρ ἐλπὶς ἐγένετ' ἐπὶ πήμασι βροτῶν ἄπληστος ἀνθρώποις . . . κεινᾷ δόξᾳ.

Aber im Staat der Geldherrschaft, in dem nur der eigene Nutzen, der nackte Egoismus maßgebend war, in dem es deshalb soziales Pflichtgefühl gegen den Nächsten wie gegen Staat und Volk nicht gab, bildete sich auch jene andere Anschauung, die schon bei Hesiod auftritt. Für ihn gilt nicht so sehr die Beseitigung des Kapitals, sondern vor allem ein Wechsel der Gesinnung: „In der Seele des gottbegeisterten Sängers lebt jene kindliche Glaubenszuversicht, ... daß es nur einer sittlich-religiösen Erneuerung der Gesellschaft bedürfe, um die Welt von allem sozialen und ökonomischen Uebel zu befreien." (Pöhlmann S. 143).

Damit sind zwei Gesichtspunkte gegeben, die der A. seinerseits (nicht direkt, aber tatsächlich) übernimmt, verschmilzt und so seiner Staatsauffassung zugrundelegt: Beseitigung der Macht des Reichtums und soziales Verantwortungsbewußtsein auf sittlich guter Grundlage. Dabei beseitigt er allerdings nicht jenen die Geldherrschaft kennzeichnenden Zug der Indifferenz gegenüber dem Vaterland, der πόλις, mildert jedenfalls diesen Standpunkt nur wenig, ohne sich zu der Höhe des klassischen Polisgedankens, -bewußtseins emporzuschwingen.

In der Beantwortung der Frage, wie die Macht des Reichtums, des Geldes zu beseitigen sei, schlägt der A., soviel die trümmerhafte Ueberlieferung das erkennen läßt, einen ganz neuen Weg ein.

Für den A. kommt keinesfalls Aufhebung des Privateigentums, Vergesellschaftung in Betracht, ebensowenig Teilung des Besitzes in gleichmäßiger Weise an alle Volksgenossen. Ueberhaupt liegt ihm der Gedanke an eine Gleichheit des Besitzes grundsätzlich fern; sie ist ihm nicht nur unmöglich, sondern auch nutzlos, sogar schädlich. Denn nur die Ungleichheit des Besitzes wirkt belebend auf das Wirtschaftsleben. Dabei darf aber die Grenze nicht überschritten werden. Wo aber die Grenze liegt, das zeigt die rechte Gesinnung, die nicht allein in unbedingter Gesetzlichkeit besteht, sondern deren Merkmal vor allem ein hohes soziales Verantwortungsbewußtsein, ein Pflichtgefühl gegenüber dem Nächsten und der Gesamtheit bildet. Richtschnur alles Handelns ist der Gesichtspunkt πλείστοις ὠφέλιμος (331, 8).

Mit dem allein aber ist es nicht getan. Zu den Gesetzesvorschriften und der Gesinnung muß die Selbstzucht kommen. Die Begierde der Menschen nach mehr Geld und Macht schränken weder Gesetze noch Gesinnungen ein, sondern nur eiserne Selbstbeherrschung, die ihren Grund aber wiederum in der sozialen Gesinnung hat, in der Erwägung, daß der Mangel an Selbstzucht gegenüber dem Geld zu verderblicher Scheidung des Volkes in reich und arm, zu Machtstreben, Gesetzlichkeit, innerer politischer und wirtschaftlicher Unordnung, schließlich zu Revolution, Tyrannis, selbstsüchtiger Vergewaltigung des Volks und Ausbeutung führt. Das alles bedeutet aber nicht den Vorteil der Gesamtheit. Wer es also an Selbstbeherrschung fehlen läßt, ist unsozial und hat sein Tun selbst mit zu büßen.

Drei Dinge sind es also, die den Staat ermöglichen und erhalten:

1. Gesetz,
2. Selbsterziehung zur ἐγκράτεια,

3. soziales Verantwortungsbewußtsein, das die Einhaltung der beiden ersten Punkte gewährleistet, also Reichtum und Armut hintanhält und so das Gesetz nicht gefährdet.

Der A. ist der erste, bei dem diese drei Punkte vereinigt und systematisiert auftreten, bei dem vor allem eine eingehende Beschäftigung nicht nur mit der politischen Seite des Staates, sondern auch mit der wirtschaftlichen und mit den gegenseitigen Beziehungen und Wechselwirkungen jener zwei Seiten vorausgesetzt werden muß. Nicht blinde Klassenbetrachtungsweise, deren Ausgangspunkt in einem einseitigen Parteistandpunkt besteht[55]), bildet das Kennzeichen des A., sondern grundsätzliche Untersuchungen, überparteiliche, sachliche Einstellung bei seinem Eindringen in die letzten Ursachen[56]). Nur so konnte er zu seiner eigentümlichen Lösung der sozialen Frage kommen, die ihm mit der Lösung des Staatsproblems überhaupt zusammenfällt[57]). Er ist ein eigentlicher Vertreter der Staatsphilosophie und bildet so eine Brücke von Solon (und Hesiod) zu den Großen des 4. Jahrh., Plato und Aristoteles.

Die Milderung der tiefen sozialen Unterschiede als Vorbedingung eines gesunden Wirtschaftslebens, die schon Perikles erkannt hatte[58]), bildet fortan einen integrierenden Bestandteil in der politischen Literatur i. S. einer hauptsächlichen Staatsaufgabe. Aber nicht nur soll damit die Wirtschaft gehoben werden, sondern ganz i. S. des A. kann das Prinzip der Gleichheit und Brüderlichkeit im Staat nur verwirklicht, also die Gefahr innerer Unruhen nur vermieden werden, wenn die sozialen Gegensätze, die immer einen Anlaß zum Neid, zur Unzufriedenheit geben, auf ein Mindestmaß beschränkt werden. Schon oben (S. 82, A. 53) wurde zitiert, was der Chor im Aias des Sophokles ausspricht: πρὸς γὰρ τὸν ἔχονθ' ὁ φθόνος ἕρπει (157); und Aristoteles sagt, daß der Reichtum der natürliche Feind der Freiheit und Gleichheit sei (Politik IV, 9, 5, 1295 b).

Von Bedeutung ist vor allem, daß zwischen der oben zitierten Sophoklesstelle und dem A. auch der Verfasser der Schrift vom Staat der Athener sich über diese Frage ausspricht (I, 4): ἐὰν δὲ εὖ πράττωσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ χρηστοί, ἰσχυρὸν τὸ ἐναντίον σφίσιν αὐτοῖς καθιστᾶσιν οἱ δημοτικοί. Freilich betrachtete dieser das Problem von einem andern Gesichtspunkt aus. Das Aufkommen des Besitzes ist ihm gleich-

55) Wie das bei dem Verf. der Schrift über den „Staat der Athener" der Fall ist (vgl. unten S. 87).

56) Das ist überhaupt charakteristisch für den A.; vgl. z. B. die Ausführung über δόξα und φθόνος (Abschn. 2), wo erst nach Untersuchung der allerletzten Ursachen aus diesen heraus die Lösung gegeben wird.

57) Daß nämlich, wie schon oben (S. 81, A. 48) angedeutet, der Einfluß und die Bedeutung des Besitzes, des Geldes, überhaupt beseitigt wird, indem nicht mehr das Geld den Wertmaßstab abgibt für die Stellung eines Bürgers im Staat, sondern die Arbeit und ihr Ergebnis, das zwar auch wieder Besitz ist, aber unehrlichen Erwerb ausschließt und deshalb auch nicht übertrieben werden kann.

58) Pöhlmann, S. 277/78.

bedeutend mit dem Niedergang der Demokratie. Diese aber wird für ihn nicht zerstört durch die unheilvollen Folgen der Geldherrschaft, Unzufriedenheit des Volkes, Tyrannis; vielmehr ist für diesen Autor die Geldherrschaft zugleich die oligarchische Verfassungsform, die natürlich als Gegensatz zur demokratischen diese aufheben muß. Es handelt sich also hier nicht etwa um Ablehnung des Besitzes, sondern gerade um seine Bejahung. Das ist aber nur möglich bei einem Zustand, in dem die πλούσιοι mit den χρηστοί identisch sind, wenn also die Geldaristokratie und -oligarchie zugleich Gesinnungsaristokratie ist. Nur unter diesen Umständen allerdings kann der Besitz anerkannt werden und führt dann notwendig zum Untergang der Demokratie.

Der A. geht nicht aus von der Gleichung: πλούσιοι = χρηστοί = herrschende Oberschicht der aristokratischen Staatsform. Daher kommt er, vor allem auch durch die Erfahrung des Peloponnesischen Krieges, den der Verfasser von 'Aθ. πολιτεία nur in seinen Anfängen erlebt hatte, zu einer Ablehnung des Reichtums überhaupt, der für ihn nicht nur den Untergang der Demokratie, sondern jeder Staatsform bedeutet.

Das gemeinsame Wesentliche ist trotz dieser Unterschiede die Tatsache, daß beide Autoren sich mit der Bedeutung des Geldes, des Besitzes, des Reichtums im Staat grundsätzlich auseinandergesetzt haben und den Reichtum ablehnen; denn das tut auch der Verfasser von 'Aθ. πολ. im Grunde; sobald die πλούσιοι in großer Menge auftreten und dann nicht mehr πλούσιοι = χρηστοί sein kann, muß er den Besitz, wenigstens in allgemeinerer Verbreitung, verurteilen. „Das Schwergewicht der politischen Bewegung erscheint . . aus der Politik ganz in die Volkswirtschaft verlegt. Und es war nur eine weitere unvermeidliche Konsequenz derselben ökonomischen Einseitigkeit, wenn zuletzt die soziale Theorie die wirtschaftliche Differenzierung der Gesellschaft, den Gegensatz von arm und reich für die sozialen und sittlichen Krankheitserscheinungen der Zeit überhaupt verantwortlich machte und von einer Umgestaltung des Wirtschaftslebens, von einer Lösung des Verteilungsproblems nichts Geringeres als die radikale Beseitigung all dieser Uebel erwartete [59])."

In diese so gekennzeichnete Richtung gehört der A., aber er steht an ihrem Anfang. Und die Fortsetzung bilden die angeführten und etwa folgende Stellen: Aristoteles, Politik II, 3, 7, 1267 b: ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν. Aehnlich drückte sich schon Thukydides aus (III, 74, 2): ξυνταραχθέντος τε τοῦ βίου ἐς τὸν καιρὸν τοῦτον τῇ πόλει καὶ τῶν νόμων κρατήσασα ἡ ἀνθρωπεία φύσις, εἰωθυῖα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένη ἐδήλωσεν ἀκρατὴς μὲν ὀργῆς οὖσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου, πολεμία δὲ τοῦ προὔχοντος.

Es zeigt sich also, daß der A. in eine große Entwicklungsreihe hineingehört, an deren Ende zunächst Plato und Aristoteles stehen, bei denen die Gedanken des A. noch in viel höherem Maße systematisiert und ausgewertet werden. Gerechtigkeit, Liebe, Gemeinschaftsgefühl, soziales Verantwortungsbewußtsein, Ausschaltung der Pleonexie sind wie beim A. wesentliche Punkte. Dennoch ist der A. heute wenigstens

59) Pöhlmann, S. 238/39.

der erste, der in diesen Fragen eine eigenartige, selbständige Lösung gefunden hat, deren Wirkungen wohl auch bei Plato und Aristoteles vorhanden sind.

Die ideengeschichtliche Bedeutung der Schrift des A., ihre Stellung im Denken der Zeit, im staatlichen, staatsphilosophischen im besonderen, wurde damit umrissen. Es muß nun noch einmal auf die gattungsgeschichtliche Einordnung, die oben (S. 65) bereits gestreift worden war, kurz eingegangen werden.

Literarhistorische (gattungsgeschichtliche) Betrachtung der Schrift des Anonymus.

Nicht kühle, weltfremde Ueberlegungen werden den A. getrieben haben, sein Staatsideal aufzustellen. Sicherlich hat ihn die Sorge um die Zustände der Gegenwart und der brennende Wunsch, sie in gutem Sinn zu ändern, zu jenem Unternehmen bewogen. So war es bei Hesiod, so war es bei Solon; so war es auch bei dem Verfasser der Schrift vom Staat der Athener, dem nur die von ihm vertretene oligarchische Verfassungsform nicht verwerflich und verderblich erschien; so war es bei Hippodamos, als er seine Staatskonstruktion machte; und dasselbe war der Fall bei der zahlreichen Literatur des 4. Jahrhunderts, von der Max Pohlenz a.a.O. (o. S. 60), S. 71 sagt: „Während wir aus dem 5. Jahrhundert außer Hippodamos kaum einen Theoretiker nennen können, der ein eigenes Staatsideal aufstellt, schießen jetzt die Schriften, die eine Reform der bestehenden Polis oder einen völligen Neubau vorschlagen, wie Pilze aus der Erde". Also das Motiv ist immer das gleiche und, wenigstens soweit die ebengenannten Schriften in Betracht kommen (vielleicht abgesehen von der 'Αθ.πολ.), auch die Grundhaltung, nämlich das Zurückdrängen des Individuums gegenüber und zu Gunsten des Ganzen, beim A. aber nicht letzten Endes um des Ganzen willen, sondern zum Zweck des eigenen Wohlergehens des Einzelnen mittels des Wohlergehens der Gesamtheit, die im Zustand der εὐνομία dafür bürgt.

Was nun das eigentlich Gattungsgeschichtliche betrifft, so würde der A., wollte man seine Schrift als Staatskonstruktion auffassen, zwar nicht der erste sein, der diese Gattung in der griechischen Literatur vertritt; denn schon vor ihm hat es Hippodamos von Milet unternommen, einen Idealstaat aufzubauen [60]); nach ihm tat das Gleiche Phaleas von Chalcedon [61]), und außer diesen werden es noch manche gewesen sein, die in diese Reihe gehören (vgl. die eben zitierte Stelle aus Pohlenz). Der A. hätte nur insofern eine besondere Bedeutung, als er die erste erhaltene Staatskonstruktion vor Plato darstellte.

Nun ist aber das Charakteristikum einer idealen Staatskonstruktion, daß nicht von dem Boden der gegebenen Verhältnisse ausgegangen wird, sondern daß zunächst ganz neue Vorbedingungen für den Staat geschaffen werden (z. B. eine bestimmte Kategorisierung der Bevölkerung, eine bestimmte soziale oder wirtschaftliche Ordnung, etwa Be-

60) Aristot. Politik II, 8.
61) Aristot. Politik II, 7.

sitzgleichheit oder Aufhebung des Besitzes, Kollektivwirtschaft u.a.m.). Der A. dagegen geht vom Gegebenen aus [62]). Nicht die Verhältnisse ändert er zunächst, sondern die Einstellung der Menschen zu den Verhältnissen, die Gesinnung. Insofern kann er nicht mit den Idealstaatskonstruktionen in eine Reihe gestellt werden. Dagegen stellt er sich so in die nächste Nähe der Schrift vom Staat der Athener, die noch älter ist als der A. (etwa um zwei Jahrzehnte).

Nun behandelt aber der Autor von Ἀθ.πολ. die Frage, welches der beste Staatszustand sei, vom engen Parteistandpunkt des Oligarchen aus, für den die demokratische Staatsform von vornherein verwerflich ist. Zwar kann man von einer grundsätzlichen Untersuchung sprechen, die der Autor unternimmt, um dem Wesen der Demokratie auf den Grund zu kommen und festzustellen, warum man ihr nichts anhaben kann. Aber auch diese grundsätzlichen Erwägungen sind in gewissem Sinn parteipolitisch einseitig. Auf die objektive Höhe des Staatsphilosophen erhebt sich der Verfasser nicht.

Das tut für uns zum erstenmal der A., und darin liegt seine hohe Bedeutung; nicht Staatsphilosophie wie vor ihm Hippodamos treibt er, die sich mit idealen Fernen beschäftigt, sondern ihr Objekt ist der reale Boden der Wirklichkeit, sind die Gegebenheiten des athenischen Staats der damaligen Gegenwart. Und trotzdem ist seine Betrachtung völlig objektiv, man möchte sagen: wissenschaftlich. Und nur so kann er die Notwendigkeiten und Voraussetzungen finden, die für ihn die objektiv beste Staatsform hat.

Hierin also liegt die Bedeutung dieser Schrift, die als erste für uns greifbare kein Staatsideal konstruiert und sich dennoch grundsätzlich mit staatsphilosophischen Fragen in eindringender, tiefer Weise auseinandersetzt, wie es dann später Plato tut, der allerdings die Staatskonstruktion damit verbindet.

Im übrigen sei noch auf die Tatsache hingewiesen, daß es sich bei der Schrift des A. um eine ursprünglich wohl gehaltene Rede handelt (s. oben S. 40, unten S. 94). Damit steht der Verfasser in seiner Zeit nicht allein, denn „die gesamte griechische Literatur gegen das Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. war mit Ausnahme trockener Listen und lehrhafter Aufzeichnungen fast durchwegs für den lebendigen Vortrag bestimmt“ [63]).

Aus allem ergibt sich, daß der A. inhaltlich (ideengeschichtlich), gattungsgeschichtlich und formal [64]) die Sophistik voraussetzt, also um die Jahrhundertwende anzusetzen ist, da er bereits den Ausklang der Sophistik, ihre extremen Richtungen kennt und fast unmittelbar auf Plato und Aristoteles hinleitet.

---

62) Ob er allerdings die Verkörperung des νόμος, des abstrakten Begriffs „Gesetz und Recht“, in den damals bestehenden Gesetzen erblickt, ist eine Frage, die nicht zu lösen ist, da der A. sich darüber nirgends ausspricht.

63) E. Kalinka: Die pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία, 1913, S. 54.

64) Der A. zeigt die rednerische Schulung der Sophistik: gewählte, sorgfältige Sprache bei großer Aehnlichkeit mit der Sprache Antiphons (vgl. den folgenden stilistischen Anhang).

Anhang.

Bemerkungen über den Stil des Anonymus.

Der Stil des A. ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Was zuerst und am meisten auffällt, ist folgende Tatsache. Der Autor liebt es, einen Begriff mit Nachdruck hervorzuheben und ihn zugleich zu verdeutlichen, indem er diesem Begriff einen zweiten beiordnet; wo das geschieht, handelt es sich zumeist um Begriffe, die sich in bezug auf ihre Wichtigkeit aus ihrer Umgebung herausheben (gewissermaßen Stichworte sind). Denn diese Technik ist nicht wahllos von ihm angewandt, vielmehr findet sie sich verhältnismäßig selten, ist also mit Bedacht gesetzt. — Die Hervorhebung und Verstärkung durch Beiordnung eines zweiten Begriffs wirkt hendiadyoinartig, ist aber dem Hendiadyoin nicht gleichzusetzen, weil es sich beim A. um Beiordnung synonymer Begriffe handelt, während beim Hendiadyoin zwei sachlich verschiedene Begriffe zu einer höheren Einheit zusammengeschlossen werden.

Die angedeutete Technik kann in verschiedenen Formen auftreten. zunächst nach dem Schema:

a καὶ b

330, 11/12: τὴν δόξαν καὶ τὸ κλέος
18: ἐνεδρεύει καὶ θηρεύεται
23: ἔργῳ καὶ πράγματι (vgl. u. S. 94).
25: πυθόμενος καὶ μαθών
29: ἐπιτηδεύοντα καὶ κατεργαζόμενον
23: πολὺς καὶ διὰ μακροῦ (χρόνος) [1])
31: ἐξαπιναίως καὶ ἐξ ὀλίγου χρόνου
331, 11: διδόντα καὶ δωρούμενον
17: τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον
26: εὐλαβηθῆναι καὶ φυλάξασθαι
332, 4: ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν (εὐλογίαν)
19/20: (καί)[2]) ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτα
23: ὑπερβαλέσθαι καὶ περιγενέσθαι

1) Für die gegenwärtige Zusammenstellung kann die sachliche Differenzierung vernachlässigt werden: denn wenn auch διὰ μακροῦ auf die Dauer der Ausbildung hinweist, während χρόνος πολύς auf die jeweilige Menge der Zeit geht, die (etwa täglich) auf die Ausbildung verwendet wird, so tritt doch diese Unterscheidung zurück, sowohl da im ganzen bisherigen Stück der Nachdruck auf dem αὐτίκα νέον τε ἀρξασθαι, also auf der zeitlich langen Dauer der Ausbildung, nicht auf der Zeitmenge im einzelnen, liegt, als auch da die entsprechenden Stellen (27: οὐκ ὀψὲ ἀρξαμένῳ οὐδὲ ὀλιγοχρονίως; 31: ἐξαπιναίως καὶ ἐξ ὀλίγου χρόνου) auf die lange Dauer der Ausbildung im Ganzen hinweisen.

2) καί nicht mit dem folgenden καί (καὶ τῇ ἰσχύι . . .) korrespondierend, also nicht „sowohl — als auch", sondern rein anreihend.

333, 1/2: ἀσφαλεῖ καὶ ἀνεπιβουλεύτῳ
8: ἀφόβους καὶ ἄλυπα μεριμνῶντας
12/13: εὐπίστοις καὶ εὐπροσδοκήτοις
14/15: καταστροφὴν καὶ δούλωσιν
29: ἔμφοβον καὶ πτοοῦσαν
334, 3: τὴν ἐπιτροπείαν . . . καὶ φυλακήν
7/8: σάρκινος . . . καὶ ὅμοιος τοῖς λοιποῖς γενόμενος.

Diese Figur kann auch verneint auftreten und hat dann folgende Form:

οὐκ a οὐδὲ b

330, 13/14: οὐκ αὔξουσιν οὐδ' εὐλόγως μηνύουσιν
27: οὐχ (οἷόν τε) ὀψὲ ἀρξαμένῳ οὐδὲ ὀλιγοχρονίως.

Das Schema läßt sich natürlich vom Begriff auch auf den Satz übertragen, d. h. es kann auch ein ganzer Satz dem vorhergehenden zur Hervorhebung und Verdeutlichung beigeordnet werden. Ein positives Beispiel findet sich bei 330, 8/9: δόξαν λαβεῖν καὶ τοιοῦτος φαίνεσθαι, οἷος ἂν ᾖ. (Dem A. kommt es ja nicht so sehr auf Ruhm und Ehre an sich an als vielmehr auf deren Wirkungen [und zwar der wahren δόξα!], πίστις und Fernsein des φθόνος).

Negative Beispiele: 331, 12/13: ἐὰν ἐκ πλουσίου πένης γένηται καὶ ἐκ κεκτημένου μηδὲν ἔχων. — 332, 5: οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι. Auch kann die allerdings schlecht überlieferte Stelle in der Konjektur von Diels herangezogen werden: 333, 9 (mit Fußnote): οὐκ ἐμφόβους . . . καθίστασθαι οὐδὲ . . . προσδέχεσθαι.

In allen Fällen sagt der zweite Satz nichts wesentlich Neues aus. Insofern also lassen sich die letzten drei Beispiele denen auf S. 88 f. an die Seite stellen.

Von dem bisher Besprochenen ist scharf zu trennen die Form, bei der zwei Begriffe nicht als Synonyma durch καί beigeordnet und damit zu einer Einheit verschmolzen, verstärkt und verdeutlicht werden, sondern wo sie deutlich als Zweiheit getrennt und einander als selbständige Begriffe gegenübergestellt werden, die nichts miteinander zu tun haben, sondern nur durch den Satzinhalt auf e i n e Linie zu stehen kommen, ohne aber Gegensätze zu sein. Das Schema ist:

καὶ a καὶ b;

die Gegenstände sind nicht gleichbedeutend, sondern unter sich verschieden und selbständig. Am deutlichsten wird diese Form bei den Begriffen νόμος und δίκη mit ihren Ableitungen (νόμος steht gewöhnlich vor δίκη; νόμος ist etwas Anderes als δίκη) [3]. — Wesentlich ist bei diesen Beispielen vor allem, daß jedesmal τε — καί verwendet ist. Die beiden so verbundenen Begriffe sind zwar unter sich verschieden, aber durch τε — καί wird ausgedrückt, „daß das erstere und das durch καί hinzugefügte Glied in einer innigen oder notwendigen Verbindung miteinander stehen" (Kühner-Gerth[3] II, 2, 249). Deshalb nehmen die Beispiele mit νόμος und δίκη eine gewisse Sonderstellung ein gegenüber den nachher folgenden eigentlichen Belegen für das Schema καί a

3) S. oben S. 26, Anm. 10.

καὶ b, bei dem die „innige und notwendige Verbindung" trotz der Verschiedenheit der Begriffe zwar häufig (oft τε — καί!), aber nicht mehr durchweg besteht; τε — καί erscheint deshalb abgeschwächt und dem καί — καί sich nähernd: „καί — καί . . . heben die einzelnen zu verbindenden Glieder weit nachdrucksvoller und selbständiger hervor als τε — τε . . . daher wird es gebraucht, wenn verschiedenartige oder entgegengesetzte Glieder verbunden werden sollen" (ebenda).

331, 3: εἰς ἄδικά τε καὶ ἄνομα
16: τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ
332, 12: τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον
25: διά τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην[4])
334, 2: ὅ τε νόμος καὶ ἡ δίκη.

Die Scheidung der beiden Gegenstände geht auch aus den verschiedenen Verben (nicht synonym!) hervor: 334, 5/6: τὴν δίκην καταλύσει καὶ τὸν νόμον ἀφαιρήσεται. — Die wenigen Stellen, an denen bei der artikellosen Form[5]) τε (καί) fehlt, sind kein durchschlagender Gegenbeweis:

331, 2: εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα
334, 1: ἄνευ νόμων καὶ δίκης.

Zu diesem Schema καὶ a καὶ b gehören vor allem die Ausdrücke:

330, 4: καὶ πρωιαίτατα μανθάνοντα καὶ . . . συνδιατελοῦντα
9: νέον τε ἄρξασθαι καὶ ἐπιχρῆσθαι
11: αὐτίκα τε ἀρξάμενον καὶ συναυξηθέν
} [6])
12: πιστεύεταί τε . . . καὶ ὁ φθόνος . . οὐ προσγίγνεται
28: συντραφῆναί τε . . . καὶ συναυξηθῆναι
28/29: καὶ λόγων καὶ ἠθῶν
331, 16/17: τάς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους
36: ἀγήρῳ τε καὶ ἀθανάτῳ
332, 1/2: τό τε γῆρας . . . καὶ μὴ ἀθάνατον εἶναι
} [6])
2: καὶ ἀμαθία . . . καὶ συνήθεια
2/3: λόγων τε καὶ ἐπιθυμημάτων
8: κακία τε καὶ βλάβη
16: τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν[7])
333, 1/2: τούς τε . . . εὐτυχοῦντας — τούς τε . . . δυστυχοῦντας
2/3: διὰ τὴν ἐπιμειξίαν τε καὶ πίστιν
22/23: ἥ τε . . . εὐτυχία — ἥ τε δυστυχία
26/27: εὐλαβουμένους τε . . . καὶ ἀντεπιβουλεύοντας
36/37: ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας.

---

4) Die verschiedenartige Gegenüberstellung durch τε — καί wird auch noch durch die Verschiedenheit des Gebrauchs der Präposition erhärtet.

5) Und einmal bei der Form mit Artikel (332, 19): τοῖς νόμοις . . καὶ τῷ δικαίῳ. Warum? τε fehlt hier, weil das Verbum συμμαχῶν sich zwischen die beiden Begriffe schiebt.

6) Bei der gleichen Sache auch die gleiche Form!

7) Nicht 15: ἄνοσός τε καὶ ἀπαθής: τε ist hier nämlich in einem fünfgliedrigen aufzählenden Ausdruck rein anreihend.

Wie der Formel a καὶ b die negative: οὔκ a οὐδὲ b entsprach, so entspricht der Formel καὶ a καὶ b die negative:

οὔτε a οὔτε b

331,21/22: οὔτε τῷ φθόνῳ ἔτι δύνανται χρῆσθαι οὔτε ἀπατᾶσθαι ἔτι οἴονται.

333, 27: οὔτε ἐγρηγορόσιν ἡδείας τὰς φροντίδας εἶναι οὔτε ἐς τὸν ὕπνον ἀπερχομένοις ἡδεῖαν τὴν ὑποδοχήν.

Allerdings sind diese Beispiele den vorhergehenden positiven nicht gleichzustellen, weil es sich dort um die Gegenüberstellung von Begriffen, hier von Sätzen handelt. Aber bei genauerem Zusehen erkennt man leicht, wie diese volleren Formen, die in Sätze gefaßt sind, aus jenen einfacheren Reihen von Substantiven, Adjektiven, Verben usw. hervorwachsen konnten, also innerlich verwandt sind.

Wenn auch die beiden Formeln a καὶ b und καὶ a καὶ b (je mit der negativen Fassung) grundsätzlich verschieden sind, so ist dennoch ein einigendes Band vorhanden, nämlich die Neigung zur Zweigliederung, die für das Folgende ausschlaggebend sein wird, mag es sich nun um Beiordnung von Synonymen oder um Gegenüberstellung verschiedener, aber durch den Satzzusammenhang auf e i n e Ebene gestellter Dinge handeln.

Wo es nicht möglich ist, in einer der angeführten Arten Zweigliederungen anzubringen, werden sie adversativ geordnet, und zwar vielfach so, daß das eine Glied etwas Positives, das andere etwas Negatives sagt. Diese Technik ist in ihrer auffallenden Häufigkeit geradezu charakteristisch für den A. — Uebrigens berührt sich diese Form mit der am Anfang erwähnten insofern, als der zweite, adversativ dem ersten gegenübergestellte Ausdruck oder Satz diesen ersten ergänzt, näher bestimmt, indem er durch sein Gegenteil abgegrenzt wird. Beispiele finden sich folgende:

330, 10: ὁμαλῶς ἀεὶ καὶ μὴ ἄλλοτε ἄλλως[8])

22/24: ὁ χρόνος . . . πολὺς καὶ διὰ μακροῦ — ὁ δὲ ὀλίγος χρόνος

331, 14: μὴ σὺν κακίᾳ, ἀλλὰ σὺν ἀρετῇ

34/35: οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ, ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ

332, 3/4: ταύτην περιποιεῖν, ἀλλὰ μὴ λιπέσθαι εὐλογίαν ἀέναον

13: τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι ἂν αὐτά[8])

20/21: οὕτω μὲν ἂν σῴζοιτο, ἄλλως δὲ οὐκ ἂν διαμένοι

32/33: οὕτω (durch πίστις) — ἄνευ δὲ ταύτης

und andere. Die Gegenüberstellung der εὐνομία und ἀνομία im Abschnitt 7 bringt es mit sich, daß sich hier ganz besonders viele adversative Gegenüberstellungen finden, besonders mit ἀλλά, z. B.

333, 20: ἀποθησαυρίζουσιν, ἀλλ᾽ οὐ κοινοῦνται

22/23: οὐκ ἀσφαλής ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐπιβουλεύεται

23: οὐκ ἀπωθεῖται, ἀλλὰ κρατύνεται

28/29: οὐχ ἡδεῖαν, ἀλλὰ ἐνδείματον.

8) Hier der Form nach nicht adversativ, wohl aber dem Sinn nach.

Diese adversative Zweigliederung beschränkt sich nicht nur auf kleinere Gegenüberstellungen, sondern sie ist, im Großen gesehen, geradezu Kompositionsprinzip des A.: das Positive erhält als Folie, als Hintergrund, von dem es sich abhebt, ein Negatives. — Beispiele:

330, 4 ff.: εἴ τι ἀπέσται, οὐχ οἷόν τε . . . ἐς τέλος . . . ἐξεργάσασθαι, ἔχοντος δὲ ἅπαντα ταῦτα, ἀνυπέρβλητον

330, 25 ff.: τέχνην τὴν κατὰ λόγους . . . ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀρετὴ δὲ . . . οὐκ ὀλιγοχρονίως

330, 28/29: τῶν μὲν εἰργόμενον . . . — τὰ δ᾽ ἐπιτηδεύοντα

331, 2/3: εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα — εἰ δὲ εἰς ἄδικά τε καὶ ἄνομα

5/6: ἀγαθὸς τελέως . . . ἀγαθά — πάγκακος . . . πονηρά

Nicht gleich, aber ähnlich 331, 35 ff.: εἰ μὲν ὑπῆρχε — ἐπεὶ δὲ ὑπάρχει. Das umfassendste Beispiel dafür, daß die adversative Zweigliederung nicht nur Stil-, sondern auch Kompositionsprinzip ist, bildet der 7. Abschnitt mit der Gegenüberstellung von εὐνομία und ἀνομία.

Die adversative Zweigliederung wird vielfach noch stilisiert dadurch, daß der Parallelismus verwendet wird. Beispiele sind etwa: 332, 32:

οὕτω μὲν ἐὰν καὶ ὀλίγα ᾖ ἐξαρκεῖ ὅμως κυκλούμενα,
ἄνευ δὲ ταύτης οὐδ᾽ ἂν πολλὰ ᾖ ἐξαρκεῖ.

333, 15: ἀνομοῦσι μὲν μᾶλλον ἐπέρχεσθαι,
εὐνομουμένοις δ᾽ ἧσσον.

Viel häufiger ist der Parallelismus als selbständige Figur verwendet:

330, 21/22: οὔτε τῷ φθόνῳ ἔτι δύνανται χρῆσθαι
οὔτε ἀπατᾶσθαι ἔτι οἴονται.

Aehnlich, wenn auch nicht so ausgeprägt, 333, 27 ff.:

οὔτε ἐγρηγορόσιν ἡδείας τὰς φροντίδας εἶναι
οὔτε ἐς τὸν ὕπνον ἀπερχομένοις ἡδεῖαν τὴν ὑποδοχήν.

Auch früher konnte schon gelegentlich auf den Parallelismus hingewiesen werden (s. oben S. 29; S. 42, A. 24).

Die adversative Anordnung wie der Parallelismus geht auf das Prinzip der Zweiteilung zurück, für das der Verfasser offenbar eine besondere Vorliebe hat. Denn Drei- und Mehrteilungen kommen äußerst selten vor[9]) (331, 28; 31—32; 332, 15).

Außer den genannten Formen der Zweiteilung und einigen andern selteneren (z. B. disjunktiv: 329, 27—330, 1: ἀρετὴν ἢ τὴν σύμπασαν ἢ μέρος τι αὐτῆς) muß vor allem e i n e r bestimmten Anordnung der Zweiteilung Beachtung geschenkt werden: dem Chiasmus, und zwar ebenfalls wieder nicht nur als Einzelerscheinung, sondern in besonderem Maße als Kompositionsprinzip. Folgende Beispiele sollen Erwähnung finden: 330, 1 ff.: φῦναι μὲν πρῶτον δεῖν, καὶ τοῦτο μὲν τῇ τύχῃ ἀποδεδόσθαι, τὰ δὲ ἐπ᾽ αὐτῷ ἤδη τῷ ἀνθρώπῳ τάδε εἶναι, ἐπιθυμητὴν γενέσθαι . . . d. h. es ergibt sich das Bild

9) Was ebenso auch z. B. bei Gorgias in Helena und Palamedes auffallend hervortritt.

φῦναι — τύχῃ — ἀνθρώπῳ — ἐπιθυμητὴν γενέσθαι.

330, 12 wird das Thema für das Folgende angegeben: πιστεύεται, φθόνος οὐ προσγίγνεται. Behandelt wird zuerst der zweite Punkt (13 ff.). Als zweiter Gegenstand wird (17 ff.) der oben zuerst genannte (πίστις) besprochen. — Ebenso ist das bei Abschnitt 4/5 der Fall:

331, 19: τῶν χρημάτων κρείσσων I
20: τῆς ψυχῆς ἀφειδής II
22: φιλοψυχοῦσι II
24: φιλοχρηματοῦσι I
25: Behandlung des φιλοχρηματεῖν I
35: Behandlung des φιλοψυχεῖν II

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der A. sehr überlegt seine Gedanken formt, seine Sprache bewußt kultiviert, ihr etwas Ueberalltägliches, Ungewöhnliches, Künstlerisches zu verleihen sucht. Diese Beobachtung läßt sich auch an der sonstigen Eigentümlichkeit der Sprache des A. machen. Vielfach findet sich bei einzelnen aufeinanderfolgenden Wörtern eine Art von Stab- oder Anfangsreim oder eine sonstige Art von Gleichklang innerhalb des Wortes.

329,26: ἐθέλῃ ἐξεργάσασθαι εἰς τέλος τὸ βέλτιστον
330, 16: ἐπαχθέντες ἐπαινέται
331, 6: πάλιν πάγκακος
17: τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον
29: χρῆσθαι τοῖς χρήμασι
332, 4: ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν
15: ἄτρωτος τὸν χρῶτα
17: ὑποδύνοντα δύνασθαι
333, 5: ἀηδεστάτης ἀπηλλάχθαι
12: εὐπίστοις καὶ εὐπροσδοκήτοις
14: πορίζον, πόλεμον.

Gelegentlich ist im Aufbau der Sätze ein eigenartiger Schwung zu bemerken, z. B. 332, 15: ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν.

Offensichtlich bevorzugt der A. Worte, die in der Sprache wenigstens der Prosa seiner Zeit für uns nur selten oder überhaupt nie auftreten, z. B.:

330, 21: εὔκλεια
331, 15: ἀνέκλειπτος
332, 3: δύσκλεια
333, 10: ἔμφοβος
333, 10: ἐξάπινα
13: εὐπροσδόκητος
17: ἀμφιβάλλειν
29: ἀνέγερσις
333, 29: ἐνδείματος

und viele andere, die teils in der griechischen Sprache sonst nie vorkommen, teils poetisch sind, teils nur speziell bei einem einzigen Autor vorkommen, teils zwar vorkommen, aber in anderer Bedeutung und in anderer Konstruktion. [10])

So erhält die Schrift den Charakter des Ungewöhnlichen, Besonderen, Exklusiven. Der Verfasser erweckt den Eindruck einer Persönlichkeit, der die Worte ohne weiteres zur Verfügung stehen (Verdoppe-

10) Eine eingehende Zusammenstellung mit Stellennachweis aus der übrigen Gräzität gibt Blass, De Antiphonte sophista Iamblichi auctore, Kieler Universitätsprogramm 1889, S. 4—9.

lung durch Synonyma!), ohne daß sie aber wahllos verwendet werden. Vielmehr herrscht bewußte Auslese. Auch im Satzbau und in der Komposition des Ganzen zeigt sich Stilisierung, Ueberlegung, künstlerisches Wollen und Gestalten.

Damit ergibt sich, daß der A. künstlerische Prosa, wie sie in der Sophistenzeit begründet wurde, ebenso die Pflege der Rhetorik, die damit in enger Verbindung steht, voraussetzt. Die Schrift ist ja überhaupt wohl eine Rede, eine ἐπίδειξις, wie man aus den eingeschobenen Fragen des 3. und 4./5. Abschnitts und aus einzelnen, dem gesprochenen Satzbau angenäherten, d. h. anakoluthisch aufgebauten Sätzen schließen muß. Im Ganzen ergibt sich aus der Stilbetrachtung dasselbe, was sich auch aus der problemgeschichtlichen ergeben hat, nämlich, daß der A. ganz an das Ende des 5. Jahrhunderts zu setzen ist, da er die Sophistik bereits voraussetzt.

Nachtragsweise soll noch Folgendes gesagt werden: Aus der Tendenz des A. zum Ungewöhnlichen, Gesuchten hin erklärt sich der eigentümliche Gebrauch von εὐγλωσσία in einem dem damals üblichen Sprachgebrauch entgegengesetzten Sinn (329, 27; das Wort kommt überdies nur selten vor). Ferner läßt sich daraus der merkwürdige Gebrauch von εὐλόγως (330, 13) verstehen, das gewöhnlich bedeutet: rationabiliter; cum ratione; ita, ut rationi consentaneum est (Stephani Thesaurus). Der A. verwendet das Wort i. S. von εὐλογία, εὐλογεῖν = loben, rühmen. (Zu εὐλογία bemerkt Blaß a.a.O. S. 5: εὐλογία et εὐλόγως i. e. cum gloria indicare. εὐλογία Thuc. al., εὐλόγως hoc sensu nusquam).

Vielleicht ist aus dieser Eigentümlichkeit des A. auch das merkwürdige ποιοῦσιν (331, 23) zu erklären. Immerhin mag, abgesehen von dem bewußt ungewöhnlichen Gebrauch der Worte, manche Eigentümlichkeit im Sprachgebrauch des A. sich auf einen gewissen Archaismus zurückführen lassen. Im Lauf der Jahrhunderte schleifen sich die Worte ab oder verengen sich. So wird vielleicht manches zunächst Ueberraschende und Ungewohnte auf eine frühere, uns aus Mangel an Belegen nicht mehr faßbare, aber für den A. noch lebendige und bewußt angewandte Wortbedeutung zurückgehen.

Zu der oben (S. 88) gemachten Gleichsetzung von ἔργον mit πρᾶγμα kann hier nachträglich noch gesagt werden: die Tatsache, daß ἔργον und πρᾶγμα 333, 4 ff. durch den Zusatz zu ἔργον (ἔργον τῆς ζωῆς) geschieden sind, beweist nichts gegen die Synonymität der beiden Worte 330, 23. Der Zusatz τῆς ζωῆς bringt erst die Unterscheidung, sodaß ἔργα die Verrichtungen des täglichen Lebens, alle Tätigkeiten, die sich auf das bürgerliche Dasein beziehen, bezeichnet, während πράγματα notwendig Staatsangelegenheiten, politische Interessen, Umtriebe (mit dem Sinn des Unangenehmen) bedeuten muß, also die politische Betätigung der Bürger anstatt der geschäftlichen. Freilich scheinen Bezeichnungen wie ἐργοδότης und ἐργολάβος (Arbeitgeber und -nehmer) [11]) doch darauf hinzuweisen, daß ἔργον schon ursprünglich, auch in der übrigen zeitgenössischen Sprache außerhalb des A., die Bedeutung der bürgerlichen Tätigkeit hatte, also mit πρᾶγμα nicht unbedingt gleichgesetzt werden kann.

11) Pöhlmann, a. a. O. (o. S. 35), S. 172.

Vita.

Als Sohn des Postamtmanns Alfred Roller und seiner Ehefrau Thusnelde geb. Breitling bin ich, Richard Friedrich Roller, am 30. April 1908 in Stuttgart geboren.

Nach 1¼jährigem Besuch (Mai 1915 bis Juli 1916) der Gemeindevolksschule Korntal (OA. Leonberg; Württemberg) trat ich zum Herbst 1916 in die „Höhere Knabenschule der Brüdergemeinde Korntal" ein, in der ich die beiden Vor-(Elementar-)klassen und die sechs Gymnasialklassen durchlief (Herbst 1916 bis Frühjahr 1924).

Nach der Abschlußprüfung in Korntal („Mittlere Reife") besuchte ich das Karlsgymnasium in Stuttgart vom Frühjahr 1924 bis zum Frühjahr 1927 (7. bis 9. Klasse) und legte am Ende dieser Zeit dort die Reifeprüfung ab.

Im Frühjahr 1927 bezog ich die Universität Tübingen, an der ich vom Frühjahr 1927 bis zum Frühjahr 1929 und vom Herbst 1929 bis zum Frühjahr 1931 klassische Philologie studierte (im S.S. 1929 studierte ich an der Universität Berlin).

Herr Professor Dr. Mewaldt gab die Anregung zu der vorgelegten Arbeit und begleitete sie bei ihrer Entstehung und Drucklegung mit eingehendem Interesse und wertvollem Rat; dafür fühle ich mich ihm zu tiefstem Dank verpflichtet und möchte diesen Dank auch hier zum Ausdruck bringen.